Исследования по истории русской мысли

STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

[15]

Edited
by Modest A. Kolerov

Модест Колеров
M o s c o w 2 0 1 9

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2019

[15]

Под ред кцией
М. А. Колеров

Модест Колеров
Москва 2019

УДК 1(082.1)(470)
ББК 87.3(2)
С 23

13 августа 2019 года скончался

НИКОЛАЙ КОНСТАНТИНОВИЧ
ГАВРЮШИН

Под редакцией М. А. Колерова

С 23 Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год.
М. : Модест Колеров, 2019. 808 с.
ISBN 978-5-905040-48-1

УДК 1(082.1)(470)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-905040-48-1

СОДЕРЖАНИЕ

***

***

От редактора-издателя ежегодника

Ув ж емые чит тели!

Первый том Ежегодник сост вляемой и изд в емой мной серии «Исследов ния по истории русской мысли», в профессион льном просторечии д вно получившей прозвище чёрной серии, вышел в свет в 1997 году (изд ние с мой серии было н ч то в 1996-м) и первон ч льно был призв н, прежде всего, вводить в н учный оборот новые источники. Вскоре серия р зросл сь — её содерж ние, включ я перечень моногр фий, сборников, полное сводное содерж ние ежегодников, д ётся в конце н стоящего, пятн дц того том .

Н ст ло время ост новиться. Этим выпуском Ежегодник я прекр щ ю его изд ние.

Но я продолж ю выпуск в свет с мой серии «Исследов ния по истории русской мысли», в которой уже готовятся к печ ти новые труды.

Ежегодник никогд не ст вил своим втор м «п ртийных» и количественных огр ничений, никогд не колеб лся вместе с лихор дкой «н укометрии», неизменно следуя кл ссическим обр зц м к демического «Литер турного н следств ». Т кие исследов ния русской мысли всегд н йдут своё з конное место в других моих изд ниях.

М. А. Колеров, 8 июля 2019 год

[Содержание]

М. А. Колеров

Новое свидетельство современника о Владимире Соловьёве

Приложение: Л. Е. Оболенский. Мои личные воспоминания о В. С. Соловьеве (1900)

Литературная судьба яркого философа, критика, издателя, мемуариста Леонида Егоровича Оболенского (1845–1906) в первые годы русского XX века может служить хорошей иллюстрацией к тому, насколько сложна была в России система периодической печати, которая — при доминировании метрополий, Санкт-Петербурга и Москвы, — имела развитую систему мощных провинциальных газет, которые буквально поделили между собой пространства империи, доминируя в каждой части из них информационно, культурно и интеллектуально, создавая в общественно-политическом смысле полноценные региональные столицы: на Юго-Западе и Юге России — в Одессе, Екатеринославе, Ростове-на-Дону, Киеве, Харькове; в Поволжье и на Севере — в Ярославле, Нижнем Новгороде, Казани и т. д. Исследование полноты русской перворазрядной публицистики в провинциальной печати — дело возможного будущего (если оно будет у старых русских газет в силу их сохранности), но уже первые приступы к этому дают впечатляющие результаты[1]. В конце своей столич-

[1] Масштабное исследование уже предпринято в отношении газетного наследия В. Е. Жаботинского, которое более чем оправдало себя в силу

ной карьеры, в 1900-е годы, Л. Е. Оболенский по причинам, которые нас здесь не интересуют, обратил внимание на одного из таких провинциальных гигантов, газету «Одесский Листок», и снабжал его своими философско-культурными текстами о столичной и общенациональной жизни, вовлекая читателей Юга России в самую актуальную и острую интеллектуальную полемику.

«Одесский Листок» освещаемого периода привлёк к постоянному сотрудничеству, кроме Л. Е. Оболенского, и ряд других общерусских знаменитостей: например, писателя П. Д. Боборыкина (1836–1921), публициста Дионео (И. В. Шкловского, 1864–1935), фельетониста В. М. Дорошевича (1865–1922). Их круг ясно демонстрировал ориентацию газеты на традиционные круги оппозиционной интеллигенции, которые противостояли не только самодержавию — в политике, но и религиозности и идеализму в целом — в области общественного сознания, которые здесь воспринимались как проповедь квиетизма. Примечательна крайняя резкость, с которой в «Одесском Листке» Оболенский охарактеризовал восходящую звезду русской модерной литературы и будущего вождя «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковского в связи с его на деле глубокой и рубежной книгой, демонстрируя удивительную для столь просвещённого философа интеллектуальную глухоту:

> «Преклонимся же, читатель, перед этим новым спасителем мира, а его книжку закроем и отправим на экспертизу

(вполне реалистичной по затратам труда) плодовитости этого автора. Оно в значительной степени основано на выявлении его текстов в провинциальной печати, особенно южно-русской, в том числе — одесской: *Л. Ф. К цис*. «Русская весна» Владимира Жаботинского: Атрибуция. Библиография. Автобиография. М., 2019. Новые важные газетные находки в провинциальной (в данном случае: киевской) печати касаются, в частности, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского: *М. А. Колеров*. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018.

> к профессору по истерии, неврастении и другим нервным болезням. Достаточно прочесть Ломброзо о графоманах, чтобы ясно уловить в наших декадентах-мистиках все признаки этой печальной болезни с сильными признаками мании величия и мистико-эротического экстаза»[2].

Такой акт глухоты и диффамации не был случайным — он отражал сложившееся крайне отрицательное отношение Оболенского к новому искусству и литературе. Например, их существо как «нервную болезнь» Оболенский иллюстрировал художественно революционными «Красными бабами» великого Ф. А. Малявина[3]. В тех же клинических категориях описывал он и растущую популярность Ницше, странно для позитивиста-народника срываясь в антидемократическую (и вполне ницшеанскую) травлю «черни»:

> «Как объяснить распространение идей Ницше на здоровых людей? Я спрошу: видели ли вы хотя одного серьезного философа, который являлся бы последователем Ницше, который бы даже восхищался им? *Я никого т кого не зн ю.* (...) Чернь падка на всё новое, ошеломляющее, блестящее. Блестящий язык Ницше, загадочность и туманность большинства его афоризмов, напоминающих «загадочные картинки», — тоже любимые чернью...»[4]

Не прощал Оболенский и идеалистических поисков в среде русских революционеров — социал-демократов[5].

---

2 *Л. Е. Оболенский*. Новый русский мистицизм (По поводу книги Мережковского о Толстом и Достоевском) // Одесский Листок. № 321. 13 (26) декабря 1901. С. 2.

3 *Л. Е. Оболенский*. Декадентство — как нервная болезнь // Одесский Листок. № 121. 10 (23) мая 1901. С. 1.

4 *Л. Е. Оболенский*. Философ из дома умалишенных (Правда о Фр. Ницше) // Одесский Листок. № 226. 1 (14) сентября 1900. С. 2.

5 *Л. Е. Оболенский*. Кризис нео-марксизма // Одесский Листок. № 141. 3 (16) июня 1900. С. 1.

Свой ярко выраженный философский индивидуализм он с трудом преодолевал и в апологии вождя общественно-философского народничества Н. К. Михайловского, полагая, видимо, лишь себя носителем философского качества. Юбилейные дни (40-летия литературной деятельности) Михайловского, которые дали повод даже его главным конкурентам — критическим марксистам П. Б. Струве и Н. А. Бердяеву — посвятить его философии специальное исследование[6]. Но Оболенский так вполне двусмысленно, с явным оттенком *философской* ревности, прославлял признанного общественного вождя:

> «Биографические и библиографические сведения о нашем выдающемся социологе-публицисте читатели найдут в любом энциклопедическом словаре. (...) Я не скажу того же о чисто-философских взглядах Николая Константиновича (...) я считал нужным оговориться относительно этой части мировоззрения Михайловского: она остаётся неизвестной, так как почтенный автор отрицает не только нужду в ней, но и законность этой нужды».

В таком психологическом контексте логично, что для Оболенского именно «борьба за индивидуальность» Михайловского стала тем, что составило «гениальность его взглядов»[7].

Смерть вождя нового русского идеализма Владимира Сергеевича Соловьёва 31 июля 1900 года заставила Оболенского отозваться в этой газете на фигуру философа в бо-

---

6 *Никол й Бердяев*. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / С предисл. Петра Струве. СПб., 1901 (Переизд.: *Н. А. Бердяев*. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / Сост. В. В. Сапов. М., 1999).

7 *Л. Е. Оболенский*. Идеи Н. К. Михайловского // Одесский Листок. № 327. 19 декабря 1900 (1 января 1901). С. 1.

лее сдержанном, мемуарном ключе[8] и отзыв этот заметно отличался и от нервного пафоса апологии Михайловскому, с которым Оболенский был в одном партийном ряду, и от подробного и даже любовного письма собственно воспоминаний Оболенского о своей жизни и её главных героях, с которым тот вскоре выступил в журнале «Исторический Вестник»[9]. Потому, очевидно, этот краткий и в целом критический некролог Соловьёва он и не включил в свод своих воспоминаний. Несолидарный, сконцентрированный на узкой теме своих философских разногласий и полемике вокруг соловьёвской «Критики отвлечённых начал» в его журнале «Мысль» (СПб., 1880–1882)[10], пафос мемуариста явным образом боролся против уже складывавшегося в конце жизни Соловьёва в кругу его поклонников мифа о мыслителе как новом явлении пророческого толка.

Массовое интеллигентское освободительное движение в России конца XIX века явственно нуждалось в лице и фигуре общественного идеализма: на эту роль хорошо подходили С. Я. Надсон и В. М. Гаршин[11]. Только в конце 1880-х — 1890-х, сблизившись с либералами «Вестника Европы» (а вовсе не призывом к помилованию революционеров-убийц Александра II в 1881 году), такую возможность открыл для себя и В. С. Соловьёв. Этот момент превращения Соловьёва хорошо зафиксировали известная лекция

[8] *Л. Е. Оболенский*. Мои личные воспоминания о В. С. Соловьеве // Одесский Листок. № 203. 6 (19) августа 1900. С. 1–2. Ср.: *Б. Межуев*. К проблеме поздней эстетики В. С. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998.

[9] *Л. Оболенский*. Литературные воспоминания и характеристики [1854–1899] // Исторический Вестник. 1902. Кн. I–IV.

[10] Об этом специально см.: *И. В. Борисов* . Примечания // В. С. Соловьев. Сочинения. Т.3: 1877–1881. М., 2001. С. 452–455.

[11] *М. А. Колеров*. Новый текст к исследованию революционных культов Надсона, Гаршина и Чехова: Николай Бердяев. Памяти А. П. Чехова (1904) // М. А. Колеров. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018.

П. Н. Милюкова «Разложение славянофильства: Данилевский, Леонтьев, Соловьев» (1893) и классический портрет Соловьёва работы художника-передвижника Н. А. Ярошенко (1895), который Оболенский (в републикуемом ниже тексте) сначала описывает как общественное явление, а затем — в своём духе — ревниво-завистливо помрачает героя портрета *психоп тически*, как в «Одесском Листке» же он помрачал Мережковского и Ницше:

> «Всем известна наружность Соловьева по знаменитому портрету одного из лучших наших художников (...) Если вы хорошенько всмотритесь в это лицо, вы заметите вовсе не одно то, что обыкновенно видела в нем толпа, наслышанная об аскетизме и мистицизме философа: т.е. это вовсе не одно только «отрешение от мира», говорили, что Владимир Сергеевич был «не от мира сего». Я, наоборот, в этом лице вижу очень большое присутствие именно «мира сего». В глазах и улыбке Соловьева было очень много беспокойства, нервной тревоги; в них, — простите меня, — я вижу огромное честолюбие, и в то же время несколько искусственную насмешливость и презрительное отношение к людям».

Претензии Оболенского к интеллигентной «толпе», которая ровно в те же годы увидела в христианских героях интеллигентские прототипы в новых росписях Владимирского собора в Киеве, созданных В. М. Васнецовым и прославленных С. Н. Булгаковым[12], услышаны не были — и после этого критического некролога и вслед за всплеском растущего интереса русских социалистов и затем реформаторов религиозности Булгакова, Бердяева, Е. Н. Трубецкого, Волжского, Новгородцева, Вяч. Иванова к наследию Соловьёва, — яркий мастер национальной живописи М. В. Нестеров в программном полотне «Душа народа» (1915–1916) изобразил

[12] *М. А. Колеров*. Булгаков в поисках русского национального Рафаэля (1900-1902) // Там же.

Соловьёва в ряду русских гениев во главе русского народа на пути к Христу — рядом с Достоевским и Львом Толстым, которого Оболенский пытался «защищать» от Соловьёва.

Исследование посмертной газетной судьбы В. С. Соловьёва не в первый раз приносит важные плоды и здесь надо вспомнить о работе Б. В. Межуева[13], много лет назад продемонстрировавшей источниковедческие богатства газетных свидетельств о Соловьёве. Настоящая публикация — лишь частный факт, не привлекший внимания ни составителей тома воспоминаний о Соловьёве[14], ни библиографа[15].

Л. Е. Оболенский
Мои личные воспоминания о В. С. Соловьеве

Я издавал журнал «Мысль» в то время, когда вышла лучшая, — по мнению моему, — работа В. С. Соловьева: «Критика отвлеченных начал». Я посвятил ему [!] в моем журнале большую статью, печатавшуюся в нескольких книжках. Помимо указания достоинств этого сочинения, я указывал и его недостатки, а, говоря точнее, те несогласия с моими собственными взглядами на философию, какие я находил в воззрениях Владимира Сергеевича. Он жил в то время, — если не изменяет мне память, — в Москве. И вот, оттуда я получил от него пространное разъяснение наших разногласий, которое и напечатал тогда же, по просьбе автора. Этот случай показал мне, что Владимир Сергеевич очень чуток к от-

13 *Б. Межуев*. К проблеме поздней эстетики В. С. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов) // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998.

14 Книга о Владимире Соловьеве / Сост. Б. Аверина, Д. Базановой. М., 1991.

15 *С. П. З икин*. Материалы к библиографии работ о Вл. С. Соловьёве (1874–1922) // А. А. Никольский. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев [1902]. СПб., 2000.

зывам о нём критики, тщательно следит за ними и старается не оставлять их без возражения, где можно. У меня были даже основания думать, что неблагоприятные отзывы сильно волновали покойного и он долго не забывал о них.

Личное мое свидание с Соловьевым произошло в первый раз значительно позднее, лет восемь спустя после вышеописанного. Он приехал в Петербург и поселился в Европейской гостинице (на Михайловской улице), заняв там, на верхнем этаже, маленький номерок. В то время он писал, помнится, что-то для «Вестника Европы».

Кстати сказать, эта гостиница играет некоторую роль в истории нашей литературы: в ней останавливался и Иван Сергеевич Тургенев, которого я посещал там. Здесь же мне пришлось быть и у Соловьева. Как-то я нашел у себя его карточку с адресом, написанным карандашом и, конечно, поторопился отдать визит.

Хотя это первое наше свидание было давно, но я отлично помню, что главной темой разговора философа были жалобы на то, что ему не дает покойно работать следующее обстоятельство: уходя из номера, он оставлял свои бумаги в известном порядке, необходимом для последовательной работы и, к досаде своей, заметил по возвращении, что они перепутаны. Никто, кроме лакея, служившего в его коридоре, в комнату не входил. Успокоив себя тем, что лакей, сметая пыль со стола, мог тронуть бумаги случайно, — рассказывал Владимир Сергеевич, — я, однако, решился проделать маленький опыт: мне показалось, что и письма, запертые в моем столе, были оставлены мною не в том порядке, в каком я нашел их по возвращении. И вот, я снова разложил их в определенной системе, которую заранее заметил, запер стол и ушел. Когда я возвратился, письма оказались не на своих местах. Тщательное расследование доказало мне, что никто, кроме коридорного лакея, не входил в мой номер. С какой целью он это делал, я решительно недоумеваю: быть может, ищет денег, быть может и чего-нибудь ещё... Во всяком случае, вы понимаете, как неприят-

но жить здесь, не имея возможности быть уверенным, что моя частная, интимная корреспонденция не прочтется каким-нибудь лакеем... У меня решительно нет такой переписки, которая могла бы доставлять мне какие-либо неприятные беседы. Но у меня есть чисто интимные связи, которых я не желал бы делать достоянием всякого!

— Однако какие же вы меры приняли? — спросил я.

— Я заявил в конторе, что если это повторится ещё раз, я не только уеду, но и буду жаловаться. Коридорного, которого я заподозрил, заменили другим, но... я уже не покоен душой... А это ужасно мешает мне в работе. Думаю уехать куда-нибудь в Финляндию, недалеко от Петербурга. Мне рекомендуют один пансион возле Иматры.

В то время я не сделал из этого случая никакого психологического вывода, но впоследствии, когда Соловьев уехал, действительно, в одно глухое местечко Финляндии, мне передавал один из наших критиков-библиографов, что этот случай едва ли не является плодом мнительности Владимира Сергеевича. А эта мнительность, явилась, вероятно, результатом его крайней нервности, развившейся от аскетического образа жизни.

Внешний вид Владимира Сергеевича, а также некоторые места в его «Критике отвлеченных начал», подтверждали это предположение. В этом лучшем своем сочинении Соловьев, анализируя различные методы философского мышления, не удовлетворяется ими и возлагает надежды, — насколько я его понял, — именно на мистическое «наитие» Божества. Это наитие ведет к высшему познанию Божества и миропорядка, по знанию, идущему изнутри нас и зависящему именно от нашего общения с Божеством. Продуктом этого познания является уже не «философия», а «теософия», т.е., говоря проще, божественная мудрость или, употребляя слово не особенно красивое, — «богомудрие».

Тот же критик, посетивший Соловьева в Финляндии, говорил мне, что Владимира Сергеевича не покинула и там его мнительность, граничащая с психозом «преследова-

ния». Ему часто кажется, что лица, навещающие его в мирном уголке, имеют какие-то задние мысли, хотят что-то выведать от него. Между тем, это были обыкновенные русские «читатели-поклонники» и «поклонницы», которые не только в России, но и во всем цивилизованном мире, не довольствуются заочным знакомством с писателями или философами, по их произведениям, но ищут ещё и личного знакомства, личной беседы с ними.

Я почти уверен, что в последние годы это состояние крайней нервности и подозрительности ослабело у Владимира Сергеевича.

Впрочем, в прошлом году, он несколько удивлял всех, когда поселился на Потемкинской улице (около Таврического сада) и жил, не допуская к себе прислуги: даже самовар себе он ставил сам. Многие объясняли это дальнейшим развитием его аскетических настроений, но мне всегда вспоминался при этом его рассказ о коридорном в Европейской гостинице.

Дело в том, что как раз около этого времени мне пришлось нередко встречаться с ним, а именно в 1898 и 1899 гг. и я не заметил в нем ни малейших признаков аскетического воздержания. Так, он стал останавливаться в одной из дорогих гостиниц Петербурга, где я и был у него один раз (сейчас точно не могу припомнить, — был ли это Hôtel de France, на Морской, или Hôtel d'Angléterre, но хорошо помню, что в этой гостинице жил в то же время и Немирович-Данченко (романист); помню это потому, что мне пришлось быть в один и тот же день и у того и другого. Здесь номер, занимаемый Соловьевым, был, если не роскошный, то, во всяком случае, не имел ничего общего с аскетизмом.

В тот же период мне пришлось ужинать с Владимиром Сергеевичем и большой компанией философов в одном из ресторанов на Морской, где мы не раз собирались для обсуждения проектов устава философского общества, устроившегося затем при С.-Петербургском университете. Владимиру Сергеевичу было в то время совершенно чуждо «опрощенство» аскетов. Наоборот, он, — к моему удив-

лению, — оказался большим гастрономом, судя по выбору блюд и вин, и даже руководил их выбором для нас.

Я уже заметил ранее, что, кроме некоторых мест в «Критике отвлеченных начал», меня наводила на эту мысль и его внешность. Она носила чересчур ясно выраженный отпечаток крайней нервности. Всем известна наружность Соловьева по знаменитому портрету одного из лучших наших художников: это очень худой, почти истощенный человек, с бледным лицом землистого цвета, с жидкой бородкой и длинными волосами, падающими назад и по бокам головы до плеч. Фигура его сильно сгорблена, как будто позвоночник не выдерживает тяжести головы. Поэтому грудь сильно вдавлена и вся верхняя часть является наклоненной вперед. При этом особенно поражает выражение глаз и губ на этом истощенном, бескровном лице: в них, по крайней мере для меня, является сложный аккорд эмоций, который гениально схвачен на портрете, но еще больше, конечно, поражал в действительности. Если вы хорошенько всмотритесь в это лицо, вы заметите вовсе не одно то, что обыкновенно видела в нем толпа, наслышанная об аскетизме и мистицизме философа: т. е. это вовсе не одно только «отрешение от мира», говорили, что Владимир Сергеевич был «не от мира сего». Я, наоборот, в этом лице вижу очень большое присутствие именно «мира сего». В глазах и улыбке Соловьева было очень много беспокойства, нервной тревоги; в них, — простите меня, — я вижу огромное честолюбие, и в то же время несколько искусственную насмешливость и презрительное отношение к людям. Правда, на портрете это последнее выражение подчеркнуто сильно, тогда как в действительности оно часто переходило (особенно в последнее время) в довольно добродушный юмор, даже веселость. Но прежде, когда этот портрет писался, художник уловил именно это ядовито-холодное презрение и, в то же время, честолюбивое беспокойство. Я не думаю, чтобы во мне это было лишь субъективным впечатлением, вызванным той тревогой, с какой он поторопился в 80-х годах

возразить на мою статью о «Критике отвлеченных начал». Мне кажется, что, если бы мое впечатление было субъективно, оно оставалось и впоследствии. А, между тем, именно в последние годы оно исчезло с лица Соловьева и я видел его, — повторяю, — добродушно веселым, юмор которого не выходил за пределы веселой остроумной шутки.

Эта сторона ума Соловьева, сказывающаяся ярко и в его политических статьях, бросалась в глаза еще более в тех случаях, когда все видели Соловьева в обществе и особенно в женском. Его юмор (я говорю опять-таки о последнем времени) был очень тонок и изящен. Часто его не могло не заметить то лицо, на кого он был направлен. Мне пришлось быть свидетелем именно такого случая, когда, в одном обществе, Соловьев забавлялся тонким и остроумным вышучиванием одной из присутствующих дам, принадлежащей к числу официально-философствующих, но которая высказывает весьма часто такие абсурды и странные парадоксы, что вызывает невольно шутки в окружающих. И вот, в то время, как все окружавшие философа и эту даму едва могли удерживаться от смеха, она сама принимала иронию Владимира Сергеевича за чистую монету и продолжала развивать свои странные положения до крайности.

Однако Соловьев был не менее силен, чем в юморе, еще и в красноречии, так сказать, эмоциональном, возбуждающем глубокие эмоции, чувства негодования, жалости...

Я не слышал его знаменитой речи о смертной казни, но, — если не ошибаюсь, — в 1898 г. мне пришлось присутствовать на его докладе в «Литературном обществе» в помещении Союза писателей: он избрал себе тему довольно неожиданную и встретившую даже легкий протест в нашей прогрессивной печати: он старался доказать невиновность одного известного писателя 60-х годов в тех действиях и намерениях, которые многими приписывались ему. В докладе он сообщил только один отрывок из своей работы, имевший целью эту оригинальную реабилитацию. И вот в этом отрывке проявлялся особенно сильно тот элемент его таланта, который я ха-

рактеризовал как способность возбуждать глубокие эмоции и, между прочим, жалость и негодование.

Но особенно могуче проявился этот его талант в речи, произнесенной в актовом зале **с**.-петербургского университета на публичном заседании нашего философского общества.

На первый взгляд, кажется почти невозможным вызвать сильные эмоции негодования такой темой, какую он избрал для себя на этот раз: называлась она «Личная драма Платона».

Владимиру Сергеевичу пришла оригинальная мысль провести параллель между знаменитейшим философом Греции Платоном и Гамлетом Шекспира. — И как замечательно он это сделал! Перед публикой была, в сущности, даже неличная драма Платона, а драма свободно-мыслящего человеческого духа, убиваемого нелепой и дикой толпой, с ее злобой, завистью к истинному величию, с ее невежественными предрассудками и обскурантным мизонеизмом (боязнью новизны).

Как читателю известно, Афины присудили величайшего из мыслителей и мудрецов Греции и даже целого мира, — Сократа к смерти. Платон был не только учеником Сократа, он любил его почти до обожания. Но он не мог не любить и свою родную Грецию. И вот — параллель: Гамлет обожал своего отца и беспредельно любил мать. Эта мать в союзе с дядей убила отца Гамлета... Но насколько же ниже и незначительнее эта личная драма шекспировского Гамлета той мировой драмы, какая разыгралась в древней Греции и продолжает разыгрываться до сих пор в том или другом уголке цивилизованного мира... Как бы ни был велик Гамлет-отец в глазах Гамлета-сына, но он, конечно, был ничто в сравнении с тем, чем был Сократ в глазах Платона. И вот этого-то гения, о котором Цицерон говорил впоследствии, что его устами вещают боги, — умертвила дорогая родина, опозорив себя этим на целые тысячелетия!

И разве история человечества говорит об одном только таком случае? Конечно, в нашу эпоху уже не уничтожают телесно великих гениев, но... разве и ныне их иногда

не уничтожают духовно? Разве изуверство и фанатизм исчезли среди людей?

И вот тот центр тяжести, который делал из речи Соловьева не простой обычный этюд по истории философии, а протест против условий, гнетущих проявления великой души великих гениев человечества...

Владимир Сергеевич, — как и всегда, — «читал» свою речь по листкам, на которых они [!] были набросаны. Отчасти вследствие сильного волнения, отчасти в силу необходимости напрягать свой слабый, болезненный голос в огромном зале, набитом битком массой публики и молодежи, — он под конец так устал, что не закончил этого чтения... однако и оно вызвало очень высокое настроение в толпе и дало толчок к значительному подъему духа.

Я заметил выше, что Соловьеву было свойственно честолюбие. Этим объясняется многими его жесточайшая вражда к Л. Н. Толстому. Так между прочим думает и Меньшиков, находившийся долго в весьма близком общении с Соловьевым и разошедшийся с ним весьма грубо обличением этой стороны отношения нашего философа к великому романисту. Меньшиков полагает, что тут было нечто вроде конкуренции одной крупной духовной силы к другой, еще более могучей и действительно гениальной...

В этом вероятно есть хотя доля правды, так как Меньшиков мог ближе всмотреться в моральный образ Соловьева, будучи долгое время его горячим поклонником, последователем, панегиристом и сотрудником в одном и том же журнале и газете. Однако я глубоко убежден, что честолюбие Соловьева не сознавалось им, что оно являлось для него самого не в форме ничтожного чувства личного соревнования, а в форме благородной борьбы с ошибающимся гением, идеи которого он считал вредными. Одним словом, это явилось тем самым замаскированным для самого борца честолюбием, которое в столкновениях религиозных и философских воззрений причинило немало страданий человечеству и создало, между прочим, ту личную драму Платона,

которой вдохновлял других Соловьев. Между тем, он не заметил, что своими резкими нападками на великого романиста он, быть может, создавал тоже «личную драму» в тех Платонах, которые считают Толстого русским Сократом...

Как все обоюдоостро в нашем «лучшем из миров».

Закончу мою заметку следующим наблюдением: Владимир Сергеевич имел и в Москве, и в Петербурге обширнейший круг знакомства среди самых высших слоев общества. Нередко его можно было видеть вечером во фраке (узеньком, потертом) и он объяснял, что только что вернулся с обеда у X. или Z. Иногда эти X. и Z. принадлежали к двум направлениям, наиболее враждебным друг другу. А, между тем, и тот, и другой носили его на руках. Я лично слышал от него, что один очень влиятельный человек сказал ему такую фразу: «я весьма люблю вас и уважаю, но я первый стал бы протестовать против вашего лекторства в университете: вы человек вполне благонамеренный, но вы поэт и сами не можете поручиться за то, что скажете через полчаса, в припадке поэтического вдохновения и возбуждения своей собственной речью».

Рассказывая это, Соловьев весело смеялся и мне показалось, что, несмотря на иронический тон, он был очень доволен этим отзывом.

Как бы там ни было, но это была выдающаяся умственная и нравственная сила среди массы дюжинных людей нашей эпохи. Он целой головой стоял выше многих, занимающих вершины нашего философского и литературного парнаса. И потеря такой силы — потеря очень крупная, пожалуй, незаменимая, потому что идеальный подъем, вера в идеалы, доходящая до полного поглощения им [!] души, явление редкое, как бы мы лично ни были склонны возражать против некоторых идеалов Соловьева.

Мир праху его!

[Содержание]

Тимур Щукин

Русская София: источники софиологического толкования древнерусской иконографии В. С. Соловьевым[1]

При обращении к материалам софиологических споров конца 1920-х — первой половины 1930-х годов бросается в глаза, что, помимо историко-философских и догматических аргументов, в нем очень часто звучат отсылки к иконографической традиции, как византийской, так и древнерусской. Толкование того или иного сюжета, того или иного образа становится весомым доводом в полемике[2].

Впервые в полемических целях иконографический материал протоиерей Сергий Булгаков привлекает, насколь-

[1] Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.»

[2] Одна из глав в трактате митрополита Серафима (Соболева), вышедшем в 1935 году, целиком посвящена «тщетной попытке отцов Булгакова и Флоренского обосновать свое учение о Софии на иконографических данных» (*Сер фим (Соболев)*. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935 (репринт: Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1993). С. 124–144). В этот же период протоиерей Георгий Флоровский пишет свою актуально-полемическую статью «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси» (Труды V съезда русских академических организаций за границей. Ч. 1. София. С. 485–500 (перепечатано: Альфа и Омега. 4 (1995). С. 145–161).

ко можно судить, в заметке «Объяснение (по поводу обвинения в еретическом модернизме)», которая стала реакцией на антисофиологическое Послание Архиерейского синода Русской Православной Церкви за границей от 18/31 марта 1927 года[3]. Однако попытки фундировать концепцию Софии отсылками к древнерусской живописи прослеживаются с раннего трактата «Свет Невечерний» 1917 года[4]. Непосредственным предшественниками С. Н. Булгакова были Е. Н. Трубецкой, который трактовал иконописные образы Софии как «изображение грядущего храмового или соборного человечества»[5] и, разумеется, П. А. Флоренский с его пространной программой «богословия иконы», изложенной применительно к Софии в «Столпе и утверждении истины»[6].

Однако некоторые суждения об иконе встречаются уже у основателя софиологии В. С. Соловьева, на которого (именно в части трактовки софийной иконографии) Флоренский ссылается в «Столпе и утверждении истины»[7]. Таким образом, уже при своем возникновении софиология испытывала нужду в обращении к иконографическому материалу. И это обращение к проблематике священного образа, как нам кажется, сущностным образом характеризует софиологию. Невозможно согласиться с протопресвитером Иоанном Мейендорфом в том, что «аргументы от ико-

---

3 Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 5 (17 (30) ноября 1927). С. 27–28.

4 О трактовке образов Софии, а особенно известного Новгородского образа С. Н. Булгаковым см. подробно: *Н. А. В г нов* . С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник ПСТГУ: Филология. Философия. История. 2 (2004). С. 190–231; *Н. А. В г нов* . Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011. С. 148–151.

5 *Е. Н. Трубецкой*. Умозрение в красках. М., 1916.

6 *П. А. Флоренский*. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.

7 Там же. С. 390.

нографической и литургической традиции были вполне периферийными для основной теории Флоренского и Булгакова о Божественной Премудрости к вечной основе бытия, сущности Самого Бога, но также и вечной человечности, силою которой творения обретают бытие». По мнению отца Иоанна, «они прибегали иконографическим примерам скорее как к цитатам из священных текстов, чем как реальным аргументам»[8]. Для П. А. Флоренского[9] и, как мы увидим ниже, для В. С. Соловьева древнерусские изображения Софии были важнейшими свидетельствами о том, как подлинно христианская традиция, замолчавшая в византийский период, вновь заговорила на языке славянской религиозной живописи. В наши задачи входит, во-первых,

---

8 *И. Мейендорф.* Премудрость-София: противоположные подходы к сложной теме // И. Мейендорф. Церковь в истории. Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 442.

9 «Таково толкование Софии нашими предками. Сразу видно отличие его по тону от толкования византийских греков. Занятая богословской спекуляцией, Византия воспринимала Софию со стороны ее спекулятивно-догматического содержания. София, в понимании греков, — по преимуществу предмет созерцания. — Наши же предки, восприняв от Византии готовые догматические формулы, прилепились душою к подвигу, и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другою своею гранью, — аспектом целомудрия и девственности, аспектом духовного совершенства и внутренней красоты. — Наконец, наши современники, мечтая о единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своею третьею гранью, — аспектом Церкви. Феодор Бухарев, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, «нео-христиане», католические модернисты и т. д. — вот те течения, которые опять находят себе символическое выражение в Софийных иконах» (*П. А. Флоренский*. Столп и утверждение истины... С. 389–390). Механическому размежеванию земного и небесного, Бога и человека, Христа и Богородицы, бытовавшему в Византии, Русь, считает Флоренский, противопоставила некое понимание сущего как единства, проживаемого, но не воплощаемого в строгой богословской спекуляции. Выразить это единство, впрочем, можно только за счет манифестации некого tertium quid, каковым и является София.

проследить источники национально окрашенной интерпретации образа Софии и, во-вторых, объяснить принципиальную для софиологии необходимость такой интерпретации.

Вопрос об источниках и идейных предпосылках учения В. С. Соловьева о Софии и вообще софиологии Серебряного века остается дискуссионным[10]. Различные исследователи указывают на гностические[11] источники этого учения, на прямые параллели с платонизмом, каббалой[12], масонством[13], средневековой и новоевропейской мистикой[14], концепциями представителей немецкой классической философии, в частности Ф. В. Й. Шеллинга[15].

Стоит, однако, отметить, что сам В. С. Соловьев воспринимал собственное учение (1) как результат нового откровения, о чем свидетельствует его известная поэма «Три свидания»[16], (2) как интегральное учение, объединяющее в себе все лучшие стороны частных богословских и философских концепций прошлого (трактат «Критика отвлеченных начал»[17] полностью посвящен «предшественникам»

---

[10] Более или менее полный перечень источников теоретических построений В. С. Соловьева: *А. Ф. Лосев*. Владимир Соловьев и его время. М., 2009. С. 149–187.

[11] *А. П. Козырев*. Соловьев и гностики. М., 2007.

[12] *К. Ю. Бурмистров*. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 7–104.

[13] *G. Florowskij*. Ein unveröffent lichter Aufsatz von Vladimir Solov'jov // Zeitschriftfür Slavische Philologie. 32 (1965). P. 16–26.

[14] *Е. Н. Трубецкой*. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2-х т. Т. 1. М., 1913. С. 51.

[15] *A. Kojevnikoff*. La metaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de la Philosophic religieuses. 6 (1934). P. 534–554; 1–2,1935. P. 110–152. Рус. пер.: А. П. Козырева: *А. Кожев* Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопросы философии. 3 (2000). С. 102–135; *М. Френч*. Лик Премудрости. СПб., 2015.

[16] *В. С. Соловьёв*. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 125–132.

[17] *В. С. Соловьев*. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения в пятнадцати томах. Т. 3. М., 2001. С. 10–362.

В. С. Соловьева в философии, а «Чтения о Богочеловечестве» — в богословии[18]), (3) как окончательное и истинное развертывание именно библейского учения о Боге, — о последнем свидетельствуют пространные пассажи в «России и Вселенской Церкви», где он обнаруживает собственное учение уже в известных местах из Притчей Соломона (Прит. 8 : 30–31)[19].

При этом в понимании Соловьева неким разрывом и в традиции понимания Премудрости Божией, и вообще в подлинной христианской традиции стал византийский период, когда христианский универсализм оказался подменен национальным партикуляризмом:

«В ту минуту, когда Россия приняла крещение от Константинополя, греки, хотя еще и пребывая во внешнем общении с Римом после временного раскола Фотия, были уже в значительной степени проникнуты национальным партикуляризмом, питаемым иерархическим соперничеством, политикой императоров и спорами школ. Последствием этого было то, что русский народ в лице Святого Владимира купил евангельскую жемчужину, всю покрытую византийской пылью. Большинство нации, не интересовавшееся распрями и честолюбием клириков, ничего не понимало в богословских фикциях, бывших плодами этих распрей; большинство это приняло и сохранило сущность православного христианства во всей его чистоте и простоте, то есть веру и религиозную жизнь, обусловленную божественной благодатью и проявляющуюся в делах любви и милосердия. Но клир (на первых порах набранный из греков) и церковная школа восприняли роковое наследие Фотиев и Керуллариев, как неотъемлемую часть истинной религии. Это лжеправославие нашей богословской школы, не имеющее ничего общего ни с верою Вселенской Церкви,

[18] Там же. Т. 4. М., 2011. С. 11–168.

[19] *В. С. Соловьев*. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911 (репринт: М., 1991). С. 321–328.

ни с благочестием русского народа, не содержит в себе никакого положительного начала: оно все состоит из произвольных отрицаний, вызванных и питаемых предвзятой полемикой»[20].

В. С. Соловьев различает традицию русской церковной иерархии, которая в полном объеме восприняла чуждые истинному христианству национализм, политизацию и стремление обосновать свою обособленность с помощью спекулятивного богословствования, и традицию «народного православия», в рамках которой сохраняется подлинная вера, «вера Вселенской Церкви». А. Ф. Лосев указывает, что антивизантизм В. С. Соловьева прослеживается уже в рукописи «София» 1876 года[21]. Критике византийского миросозерцания и «средневекового миросозерцания», которое В. С. Соловьев называл компромиссом между христианством и язычеством и которое, с его точки зрения, доминировало как на католическом западе, так и в Византии, В. С. Соловьев посвятил не один десяток страниц. Даже в предсмертных «Трех разговорах» он упомянул о «грубом византийском понимании христианства», над которым не возвысились русские времен Владимира Мономаха[22]. В антивизантизме В. С. Соловьева было много эстетико-психологического, много даже невежественного, но ключевой причиной неприятия была его базовая историософская установка: все, что было прежде, это частности, которые получают смысл только в перспективе чаемого целого, где они будут «сняты». Византийское православие, несомненно, должно стать одним из элементов будущего теократического идеала[23].

Само это противопоставление, вероятно, сложилось под влиянием А. С. Хомякова, который полагал, что Русь, «не

20 Там же. С. 95–97.

21 *А. Ф. Лосев*. Владимир Соловьев и его время... С. 203; ср.: *А. П. Козырев*. Соловьев и гностики... С. 81–82.

22 *В. С. Соловьев*. Три разговора // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 659.

23 Изложение этой проблематики: *Е. Н. Трубецкой*. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2-х т. Т. 2. С. 437–530.

закованная в формы уже определившегося общества политического, неиспорченная завоеванием, быть может, по основам своей народной жизни и по сравнительной мягкости нравов, свойственной Славянам Северным... готовая к принятию высшего духовного начала, она едва озарилась лучом истинного учения, как: уже стала бесконечно выше Византии»[24]. Еще одну параллель находим у другого позднего славянофила К. С. Аксакова: «Духовенство древней России, столь много оказавшее ей услуг, столь тесно связанное с нею с одной стороны, с другой стороны отделялось тогда от народа риторикой, охотою формулировать, своего рода схоластикой, и отчасти византийским воззрением, так что иногда в сочинениях духовенства нельзя узнать ни мысли, ни речи народной; а потому и сочинение духовного лица древних времен не может быть принимаемо за отражение ни действительности народной, ни народного идеала»[25]. Также, как гораздо позже В. С. Соловьев, К. С. Аксаков противопоставляет идеал духовенства и идеал народа, с той только существенной разницей, что по В. С. Соловьеву народный идеал — это одновременно и идеал христианский, долгое время скрываемый под толщами церковной культуры. Так же, как и основатель софиологии, Аксаков связывает, правда, не так однозначно, отделенность духовенства от народа с принадлежностью его к византийской традиции, которая, как и западная, является слишком рационалистичной.

Эта врожденная, унаследованная от славянофилов, дихотомия «византийского» (византийского в Византии, и византийского в наследии Древней Руси) и «русского» народного должна прослеживаться и на соловьевской трактовке софийных образов в древнерусском богословии и церков-

---

[24] *А. С. Хомяков*. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова в 8 т. Т. 1. М., 1900. С. 219–220.

[25] *К. С. Акс ков*. По поводу VII тома «Истории России» г. Соловьева // К. С. Аксаков Государство и народ. М., 2009. С. 520–521.

ном искусстве. Более того, именно народный пласт культуры, в частности иконопись, сохранил (или в силу глубинной чуткости смог обрести утерянную) связь с изначальной истиной. Поэтому так важны для Соловьева аргументы «от иконы». По этой же причине, видимо, они были важны и для его последователей.

Остановимся подробнее на соответствующих рассуждениях Соловьева. В том же трактате «Россия и вселенская Церковь» он пишет:

«Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала религиозную душу русского народа, с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое выражение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом). Тесно связывая Святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытою под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества. Так, наряду с индивидуальным человеческим образом Божества, — наряду с Богоматерью и Сыном Божиим, — русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской. И этой идее, открытой религиозному чувству наших предков, — этой истинно национальной и безусловно вселенской идее нам и надлежит теперь дать рациональное выражение. Дело в том, чтобы дать ясную форму живой мысли, которая зародилась в Древней Руси и которую новая Россия должна поведать миру»[26].

[26] *В. С. Соловьев*. Россия и Вселенская Церковь. С. 367–368.

Также в своей поздней речи «Идея человечества у Августа Конта» (1898) В. С. Соловьев отмечает, что в росписях Софии Новгородской отразился «древний культ вечно-женственного начала» (другим выражением этого культа, считает Соловьев, является концепция женственного Великого Существа, идея человечества у Огюста Конта). По мнению философа, данные росписи являются результатом творческой интуиции русской души, а вовсе не заимствования из византийской традиции:

«Посреди главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа Богородица византийского типа, слева — св. Иоанн Креститель; над сидящею на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом книги — Евангелия. Кого же изображает это главное, срединное и царственное лицо, явно отличное и от Христа, и от Богородицы, и от ангелов? Образ называется образом Софии Премудрости Божией. Но что же это значит? Еще в XIV веке один русский боярин задавал этот вопрос новгородскому архиепископу, но ответа не получил — тот отозвался незнанием. А между тем наши предки поклонялись этому загадочному лицу, как некогда афиняне — «неведомому богу», строили повсюду софийские храмы и соборы, определили празднование и службу, где непонятным образом София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею, ибо ясно, что если бы это был Христос, то не Богородица, а если бы Богородица, то не Христос. И не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумелась или как общий отвлеченный атрибут божества, или же принималась как синоним вечно-

го Слова Божия — Логоса. Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет — это дело нашего собственного религиозного творчества. Смысл его был неведом архиереям XIV века, но мы теперь можем его разгадать. Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета и от родоначальницы Нового, — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в целости почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов»[27].

Постараемся вычленить ключевые идеи этих двух отрывков.

Во-первых, и об этом в общем плане мы уже сказали выше, В. С. Соловьев резко противопоставляет византийскую и древнерусскую традицию, для него принципиально важно показать, что русская идея является самобытной и никакого отношения к византийской не имеет. Эту мысль В. С. Соловьев подчеркивает (если брать совокупную мысль обеих цитат), прибегая к трем типам аргументации: богословской, искусствоведческой и социологической.

На богословском уровне он показывает, что в отличие от византийской традиции, отождествлявшей Софию с божественным атрибутом или с ипостасью Логоса, в русской иконописи она представала как самостоятельная субстанция — идеального космоса, идеального человечества, воплощенного Божества. Соловьев приписывает русско-

[27] *В. С. Соловьев*. Идея человечества у Августа Конта // В. С. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 576–577.

му сознанию неспособность внятно отождествить Софию со Христом или с Богородицей, из чего делается вывод о том, что для этого сознания София ни есть ни то ни другое, но является tertium quid.

На уровне искусствоведческом Соловьев настаивает, что никаких параллелей русской иконографии в византийском искусстве нет[28].

Наконец, на уровне социальном философ усматривает, что русской иерархии (читай, наследнице византийской традиции par excellence) было чуждо и непонятно творчество, вырастающее из глубин русского духа.

Во-вторых, и эта мысль у Соловьева эксплицирована слабее, прозрение древнерусского художника не просто

[28] Хотелось бы подчеркнуть, что несущественно, прав Соловьев в этом отношении или не прав. Привходящим обстоятельством является не знакомство Соловьева с полемикой, которую московские богословы XVI века вели по поводу образа Софии (*Евфимий Чудовский*. Вопросы и ответы по русской иконописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 49–55; любопытно, что впервые этот трактат был издан в 1874 году Г. Д. Филимоновым (Вестник общества древнерусского искусства при Московском Публичном музее. 1874. Вып. 1–3. Материалы. С. 17–20), то есть ровно в тот год, когда В. С. Соловьев заинтересовался темой Софии), а то, что он не имеет представления о «женских» изображениях Софии, которые, несомненно, присутствовали в византийской традиции и, например, на Балканах были распространены куда больше, чем на Руси (*Е. Б. Громов* . «Премудрость созда себе дом...» в богословской и изобразительной традиции и XIV века // Сербско-русские литературные и культурные связи, XIV–XX вв. СПб., 2009. С. 7) или не знает о том, что новгородская икона Божией Матери «София — Премудрость Божия» вряд ли может быть датирована временем раньше XVI века (а та, которую видел Соловьев, и вовсе не старше конца XVII века) (*Г. Флоровский*. О почитании Софии) и также имеет параллели в византийском искусстве XIII–XIV веков (*Л. И. Лифшиц*. София Премудрость Божия в русской иконописи // София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII–XIX веков из собраний музеев России: [Каталог]. М., 2000. С. 14). Существенно же то, что, по его убеждению, от византийского ума была сокрыта сама идея самостоятельного бытия Софии. В то время как русская душа, считает он, эту идею даже не восприняла, а самостоятельно произвела.

как-то по-новому раскрывает христианскую истину, а раскрывает ее «в окончательном виде», из чего следует, что вся византийская традиция эту истину если и понимает, то однобоко и неполно. Конкретизируя, можно сказать, что только древнерусский художник почувствовал необходимость персонификации идеального человечества и идеального же космоса в их осуществлении.

В-третьих, Соловьев, очевидно, солидаризируется с древнерусским художником, считая, что изображенная София является (наряду с библейскими текстами и, например, сочинениями Огюста Конта) предвестником его, Соловьева, метафизических построений. Важно, что философ приписывает древнерусской традиции полную прочувствованность софийной тематики, но отказывает ей в осознанности. В то время как о построениях Огюста Конта он говорит как о половинчатых и в плане прочувствования, и в плане осознания. Тем самым, полноту интуитивного и рационального постижения идеи Софии он обнаруживает лишь в самом себе.

Связь В. С. Соловьева и славянофильской традиции является самоочевидной из его философской биографии. Не так очевидно, что для В. С. Соловьева обращение к русскому началу оказалось религиозно мотивированным, но совсем в ином смысле, чем у славянофилов. Вполне возможно, что софиология развивалась, отчасти отталкиваясь от их «софийного» национализма[29]. Владимир Сергеевич обращается к древнерусской изобразительной традиции не потому, что ценит религиозную индивидуальность русского

[29] Н. А. Ваганова, резюмируя мировоззрение И. В. Киреевского, пишет: «Следуя мысли славянофилов, можно сделать вывод: чем в человеке является этот орган, тем русский народ является в мире. Он — сердце Европы, единственный народ, который способен господствовать над политическими и умственными крайностями. Русский народ и есть София, могли бы сказать славянофилы, если бы им была свойственна эта лексика» (*Н. А. В г нов* . Софиология протоиерея Сергия Булгакова. С. 252).

народа, а потому, что видит в ней следы сокрытого христианского предания (учения о Софии), которое благодаря особенным качествам нашего этноса должно найти явное историческое выражение в ожидаемом В. С. Соловьевым церковном всеединстве. Для этого русский народ должен отречься от национальной самости и открыться для братского общения с христианами запада[30]. Очевидно, в своей традиции он должен опираться на то универсальное, что «зашифровано» в русской иконографии Софии и отсекать византийское наследие, которое, парадоксальным образом, оказывается «партикуляризующим».

На приведенные пассажи, на их симптоматичность и важность для В. С. Соловьева первым обратил внимание П. А. Флоренский в «Столпе и утверждении истины». Ему же принадлежит гипотеза о том, что интерес В. С. Соловьева к образу Софии коренится в среде дореволюционной МДА, в воззрениях, а точнее интересах профессора Ф. А. Голубинского, его преемника А. М. Бухарева и сына Д. Ф. Голубинского[31]. А. Ф. Лосев, очевидно, вслед за Флоренским

[30] «И в соединении церквей я вижу не умерщвление русской церкви, а ее оживление, небывалое возвышение нашей духовной власти, украшение нашей церковной жизни, освящение и одухотворение жизни гражданской и народной — явное обнаружение святой Руси. И для того, чтобы это совершилось, необходимо самоотречение не в грубом физическом смысле, не самоубийство, а самоотречение в смысле чисто нравственном, т. е. приложение к делу тех лучших свойств русской народности, на которые и вы указываете: — истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего — духовного смирения» (*В. С. Соловьев*. Национальный вопрос в России // В. С. Соловьев. Сочинения в 2-х томах. Т. 1 : Философская публицистика. М., 1989. С. 310).

[31] «...Считаю нужным отметить один интересный, думается, пункт, могущий пролить свет на генезис философии Вл. Соловьева. Вл. С. был близок с Дм. Ф. Голубинским, сыном известного протоиерея-философа Ф. А. Голубинского. Последний же, как выясняется, глубоко выносил в себе идею Софии (см. в «Богословском Вестнике, 1915 г., октябрь-ноябрь-декабрь, статью свящ. А. М. Белорукова «Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Федора)», стр. 785–807), кото-

также возводит «национально-русский аспект» софиологии к московской академической богословской традиции[32]. Указанная цепочка преемственности хорошо изучена историками богословия. Действительно, Ф. А. Голубинского привлекала и сама «софийная» тематика[33], и трактовка образа Премудрости в древнерусском искусстве[34], причи-

---

рая перешла от него к А. М. Бухареву. Дм. Ф. Голубинский, чтитель памяти и идейных заветов отца своего, вероятно, сообщил ее и Соловьеву. Нужно думать, что именно из академии, по-видимому, вынес эту идею Соловьев, так как после академии он специально посвящает себя поискам литературы в этом направлении (путешествие за границу). Мне представляется, что Соловьев поступил в академию просто для занятий богословием и историей церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил и академию, и богословие вообще и занялся специально Софией. Это, конечно, моя догадка. Но весьма интересно было бы проверить ее. Если бы она подтвердилась, то тогда вышло бы, что Соловьев нашел себя именно в Московской академии» (*С. Лукьянов*. Соловьев в его молодые годы. Материалы к биографии. Пг., 1921. С. 344).

32 *А. Ф. Лосев*. Соловьев и его время. С. 226.

33 Главный труд Ф. А. Голубинского называется «Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека: (О конечных причинах)» (СПб., 1885). В целом ряде статей последнего времени (*Н. К. Г врюшин*. «Столп Церкви»: протоиерей Ф. А. Голубинский и его школа // Н. К. Гаврюшин. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 135–174; *В. И. Коцюб* . Можно ли считать прот. Ф. А. Голубинского провозвестником русской софиологии // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 103–113.; *В. И. Коцюб* . О некоторых аспектах жизни и философии протоиерея Ф. А. Голубинского // Вестник ПСТГУ. Серия I (Богословие, философия). 2012. № 2 (40). С. 32–44; *В. И. Коцюб* . Прот. Ф. А. Голубинский и софиологическая традиция // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 129–141) показано, что воззрения Голубинского далеки от софиологии.

34 Н. К. Гаврюшин, в частности, обращает внимание на эпизод из «Автобиографии» ученика Ф. А. Голубинского Н. И. Надеждина, который, вспоминая свое студенчество в Московской духовной академии (МДА), писал: «Начальство заметило в этом отношении мою специальность, и потому при дальнейшем продолжении курса поручило мне заняться церковно-историческим исследованием о значении в Православной Церкви символа Св. Софии, которой посвящен известный

ной чего, возможно, была его несомненная принадлежность к масонам[35]. Также понятно, что носителем данного интереса был А. М. Бухарев (скончался в 1871 году), о чем свидетельствуют некоторые места из его сочинений[36] и сын Д. Ф. Голубинский[37], который, действительно, был знаком с В. С. Соловьевым.

Однако согласно убедительным аргументам В. И. Коцюбы[38], суждение отца Павла и в целом, и в частностях недостоверно: во-первых, ни один из перечисленных мыслителей не признавал Софию как самостоятельную реальность; во-вторых, доказательства прямого влияния Ф. А. Голубинского на А. М. Бухарева крайне шатки; в-третьих, если у Голубинского есть эксплицированное учение о Премудрости, то у А. М. Бухарева, только неявно выраженная «идея»; в-четвертых, П. А. Флоренский преувеличивает ми-

---

храм в Константинополе и потом в разных местах нашего благочестивого отечества» (*Н. И. Н деждин*. Автобиография // Н. И. Надеждин. Сочинения. В 2-х т. Т. 1 : Эстетика. СПб., 2000. С. 36; *Н. К. Г врюшин*. «Столп Церкви». С. 150). Среди сочинений Надеждина мы следов специального интереса к Софии не находим, но для нас важен сам факт акцентированного внимания «начальства», то есть Ф. А. Голубинского, к этому вопросу.

35 *В. С. Арсеньев*. Воспоминания. Дневник. Материалы семейного архива. Генеалогия рода Арсеньевых. СПб., 2005 (Русское масонство. Материалы и исследования, 6). С. 288.

36 *А. М. Белоруков*. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 785–867; современная исследовательница пишет, что «архимандрит Феодор не развил свою концепцию до определения Премудрости как ипостаси, и тем не менее его подход оказался близок софианцам и вызвал сравнения А. М. Белорукова» (*И. В. Воронцов* . Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 73).

37 *А. П. Козырев*. Соловьев и гностики. С. 179.

38 *В. И. Коцюб* . «...Движение философии в мире христианском»: исследования духовно-академической философии первой половины XIX в. в духовно-академической среде // Пространство и время. 2016. 13.1. С. 1–52.

стицизм Д. Ф. Голубинского, который всю жизнь более интересовался естествознанием и апологетикой; в-пятых, нет веских доказательств какой-то особенной дружбы между Д. Ф. Голубинским и В. С. Соловьевым[39].

Кроме того, в эти годы, непосредственно предшествовавшие заграничной командировке 1875–1876, из которой он вернулся уже носителем идеи Софии, В. С. Соловьев активно «потреблял» много такого, что содержало в себе софийную проблематику и могло послужить «толчком» к разработке этой темы. Например, гностицизмом, о котором планировал писать диссертацию, В. С. Соловьев заинтересовался именно в этот период[40]. По другим данным, в то же время, под влиянием П. Д. Юркевича, В. С. Соловьев познакомился с трактатом Я. Беме «Христософия», где также присутствует идея Премудрости как самостоятельного богословского персонажа[41].

Очевидно, что если почти невозможно доказать прямую связь между традицией Ф. А. Голубинского и софиологией В. С. Соловьева и любое влияние этой традиции на мыс-

---

[39] Коцюба отмечает, что в случае П. А. Флоренского мы имеем дело с желанием увидеть в биографии В. С. Соловьева эпизоды собственного жизненного пути (*В. И. Коцюб* . «...Движение философии в мире христианском...»). Для него, воспитанника МДА, было важно найти оправдание софиологии в московской научно-богословской традиции XIX века. Для этого он, очевидно, спровоцировал исследование Белорукова (*Н. К. Г врюшин*. «Столп Церкви». С. 156), где обосновывается преемственность «софийной» тематики между Ф. А. Голубинским и А. М. Бухаревым, написал пространный текст (*П. А. Флоренский*. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et Contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в критике и мемуарах современников. Антология. СПб., 1997. С. 578–630), посвященный все тому же А. М. Бухареву, и самого родоначальника учения о Софии стремился «свести» с представителями Академии.

[40] *А. П. Козырев*. Соловьев и гностики. С. 30–41.

[41] *С. М. Соловьев*. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 90.

лителя, то тем более нельзя сказать, что благодаря этой традиции софиология изначально получила «национальный» окрас. Пока никакого объяснения исследователями не предложено. Так А. Ф. Лосев называет подход В. С. Соловьева «небывало оригинальным»[42]. Н. В. Ваганова описывает его трактовку новгородского образа как «духовно-философского кентавра, соединение несоединимого»[43]. К сожалению, не пытается решить проблему и С. Золотарев[44]. Но если богословско-философская интерпретация В. С. Соловьева данных иконографии могла быть (и, видимо, была — иначе бы мы не считали его родоначальником софиологии) оригинальной, то сама фактура должна была ему быть откуда-то знакома.

К тому времени, как В. С. Соловьев засел за «Византию и славянство», то есть к концу 1880-х годов, наука о реставрации древнерусской иконографии и собственно искусствоведение проделало большой путь. Например, в 1840-х — начале 1850-х годов были спасены от «поновления», восстановлены и изданы росписи и мозаики Софии Киевской — благодаря усилиям художника-археолога Ф. Г. Солнцева и художника-реставратора Н. И. Подключникова, а энтузиаст Н. А. Мартынов в 1840–1860-х годах посетил множество городов на северо-западе России, зарисовывая церкви, иконы, мозаики, фрески и кресты. Создавались многочисленные (иногда со знанием дела, иногда бессистемно) коллекции древнерусской живописи (например, коллекция М. П. Погодина, о которой мы упомянем ниже), писались обобщающие научные труды, возникла славянофильская публицистика, объясняющая для чего нужно беречь шедевры древнего искусства (скажем,

---

42 *А. Ф. Лосев*. Соловьев и его время. С. 226.

43 *Н. А. В г нов* . Софиология протоиерея Сергия Булгакова. С. 145.

44 *С. Золот рев*. Вопрос о посвящении новгородского Софийского собора в трудах русских религиозных мыслителей XIX — первой половины XX века // Новгород и Новгородская земля. Искусство и реставрация. 2011. 4. С. 144–171.

путевые заметки старшего славянофила С. П. Шевырева[45]). В 1865 году по инициативе графа А. С. Уварова было создано Императорское Московское археологическое общество, благодаря которому изучение древнерусского искусства получило институциональное основание[46].

Важным (в том числе для нашей темы) стал VIII проводимый Археологическим обществом Археологический съезд. По его итогам были выпущены труды съезда в трех томах (первый том занимала знаковая монография Н. В. Покровского «Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских»), а на самих заседаниях поднимались вопросы, которые касались уже не только истории и искусствоведения, но и богословия иконы. Так на съезде ординарный профессор Новороссийского университета А. И. Кирпичников выступил с докладом, в котором отстаивал тезис о том, что икона является посредствующим звеном между богословским текстом (библейским и святоотеческим) и народной поэзией, что она всегда является отражением высокого богословского смысла, но с точки зрения содержательной ничего не привносит: «Икона есть священная книга для неученых, вечно ими читаемая с одинаковым почтением и вниманием... с другой стороны, тот духовный писатель или поэт, который удалится от круга представлений, выражаемых иконописью, не может рассчитывать и на обширный круг читателей»[47], «икона есть Библия простецов»[48]. А. И. Кирпичников отказывает ико-

[45] Современное издание: *С. П. Шевырев*. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. Вакационные дни профессора С. Шевырева в 1847 году. М., 2009.

[46] Общая канва событий изложена в книге: *Г. И. Вздорнов*. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век. М., 1986.

[47] *А. И. Кирпичников*. Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной (ответ на 40 вопрос программы съезда) // Труды VIII Археологического съезда в Москве. 1890 год. М., 1895. С. 213.

[48] Там же. С. 225.

нописному образу в праве на собственный смысл и в возможности влиять на богословие[49]. С одной стороны, ученый артикулирует, как само собой разумеющееся, тогдашнее общепринятое понимание иконы[50]. С другой, выступает с критикой иконописного образа, утверждая, что на него могут оказывать влияния не только правильные с вероучительной точки зрения тексты, но и, например, апокрифы. А. И. Кирипичников уважителен к иконописной традиции вообще, но готов принимать тот или иной образ в зависимости от его письменных источников.

С критикой позиции А. И. Кирпичникова выступил В. С. Арсеньев, крупный московский чиновник Министерства просвещения и плодовитый церковный публицист. Уже в ходе съезда Василий Сергеевич подготовил реферат с возражениями. Вот как их пересказывает репортер:

«Наша иконография, говорил господин Арсеньев, возникла на почве библейской и церковно-исторической: ее предметы суть священные лица и действительно-исторические события; она имеет две стороны — догматическую и символическую. В пример символики иконографической можно указать на трехъугольник, в котором иногда пишется глава Господа Саваофа, — на три звездочки на убрусе и ризе Богородицы и т. д. Этот характер наша православная иконография сохраняла всегда, особенно благодаря охранительной деятельности предстоятелей Церкви, например, на соборе 1556 года. А если и появлялись какие-либо нововведения, то они скоро устранялись... Без сомнения, все то, что было сказано господином Арсеньевым, не только хорошо знал такой известный профессор как А. И. Кир-

---

49 Там же. С. 214.

50 «Священные изображения составляют необходимую принадлежность всех православных храмов, и вследствие этого служат постоянною и понятною для всех посетителей православных храмов проповедью Церкви о единстве небесной Церкви с земной» (*прот. Н. М линовский.* Православное догматическое богословие. Т. 3. Сергиев Посад, 1908. С. 647).

пичников, но и всякий, кто хотя сколько-нибудь занимался нашей иконографией. Господин Кирпичников отнюдь не отвергал библейского и церковно-исторического происхождения нашей иконографии, ни ее догматизма, ни ее символизма: он указывал лишь на связь ее с литературой, фактически несомненную»[51].

Нельзя согласиться с анонимным репортером (он подписался «членом съезда»), что разногласия между А. И. Кирпичниковым и В. С. Арсеньевым сводятся к тому, что последний просто не уловил сути доклада. Для Арсеньева содержание сюжета куда важнее его иконописного оформления. Да, он робко пытается доказать, что исторические изменения не могли быть столь значительными, чтобы повлиять на догматическую и символическую суть изображения, но, в конечном счете, для него и это не особенно важно: нужный смысл может быть обнаружен и в образе, отступающем от традиции. Подобная логика прослеживается в статье В. С. Арсеньева, опубликованной по следам дискуссии на съезде. В ней публицист говорит о церковном символизме, как о способе возбуждения молитвенного сознания, благодаря которому верующий может восходить к духовным предметам. Саму иконопись В. С. Арсеньев называет «вторым исповеданием веры, сопровождаемым передачей истины ее, не звуком слов и буквами, а наглядным выражением, доступным как образованному, так и неграмотному, для которого иконы и суть единственные книги». Любопытно, что В. С. Арсеньев, также как и А. И. Кирипичников, как и весь богословский мейнстрим, трактует иконы как подспорье в духовной познании, но во главу угла ставит не исторически сложившийся сюжет, а его духовно-символическую интерпретацию. Метод В. С. Арсеньева можно проиллюстрировать его трактовкой образа Софии:

51 Восьмой археологический съезд в Москве // Православное обозрение. 1890. Март. С. 559.

«Были и дошли до нас и чисто символические, тайнозрительные иконы. Таковы изображения, называемые: «Софии Премудрости Божией», которой храм поставлен был в центре православия — Византии, и которой икона была главною и в Новгороде, и повторялась издревле в главных городах наших. Уважение к этому изображению свидетельствует об отношении и философии христианской к церковному иконописанию, чрез вынаруживание истин синтетических, охватных, хотя без объяснений, кроме нравственного их смысла.

Изображения Софии представляют, по большей части, следующее: на всеокружающем световом круге, на верху иконы, изображено «Слово Божие в вышних», в виде книги на престоле, которой поклоняются все силы; а в середине иконы Оно изображено как воплощенный Логос над живым престолом Своим, Софией, во всем Ему послушною. Сияние Мессии есть и здесь — шестиугольная звезда. Господь представлен благословляющим обеими руками, в означение благодати, исходящей от двух Его естеств: Божеского и человеческого. София как огнеобразный живой Его престол изображена и окрыленною, для означения быстроты исполнения велений правящего силами природы. При ее ушах так называемые «тороцы» эмблема послушания. Свиток повелений Господних держит она в одной руке, тогда как в другой у нее жезл правления миром, и на жезле том монограмма имени Христа, Царя вселенной, «Ему же дадеся всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28, 19). К этой символизации всеобъемлющей власти Слова воплощенного и вместе и отношения Его к Своей Церкви как святому человечеству, — как невесте Логоса (Апокал. 21, 9), присоединено и означение действия Творца на вселенную чрез семь духов, или семь центральных сил. Это изображено семью столпами, поддерживающими и трон Софии и доходящими до материальности, изображенной под ногами Софии как се подножие. Престол Софии опирается в разных сферах или мирах (как это видно, например, на стенном изображе-

нии Софии над алтарем Московского Успенского собора). Наконец, на световой окружности изображены Пресвятая Богородица (с Богомладенцем в лоне Ее, как на иконах Знамения) и Св. Иоанн Предтеча с коронами... Эта икона представляла вариант в том отношении, что в верхней части ее изображен Бог-Отец). Исключение из приведенных иконографических условий изображения Софии составляет особое изображение Софии Киевской, на котором все сосредоточено в представлении одной Пресвятой Девы Марии, без символизации других предметов; причем она изображена стоящею в семиколонном храме добродетелей»[52].

Никакая из интерпретаций, предлагаемых В. С. Арсеньевым, не опирается ни на какую традицию и не отсылает ни к каким источникам. В конечном счете, каждый образ, к которому предлагает толкование В. С. Арсеньев, может быть проинтерпретирован иначе, иногда противоположным образом (например, разве нельзя две благословляющие руки понять в несторианском смысле? Престол, звезда или семь столпов — это символические универсалии, которые можно понимать как угодно). Далее, богослова не смущает и то, что образ Софии имеет несколько вариантов (о многих он не знал, но о некоторых — и совершенно различных — упоминает), каждому из которых приписывается тождественный смысл. Проще говоря, духовно-символические толкования В. С. Арсеньева построены на богословском произволе. Подобный произвол был свойственен экзегетическим импровизациям, толкованиям символов, сопровождавших масонские собрания, в которых Василий Сергеевич, один из лидеров русского масонства второй половины XIX века, принимал участие. «Виктор Александрович с ним же говорил о бахроме или связующем узле. Выше всего: Любовь. А дело любви — воссоединение Бога с чело-

52 *В. С. Арсеньев*. О Церковном иконописании // Душеполезное Чтение. 1890. Ч. I. С. 364–365.

веком во Христовом воплощении. Стало быть, связующий узел может изображать Богочеловека, религию, Любовь. Заметили, что этот предмет выше всего на ковре»[53], — так В. С. Арсеньев передает типовое упражнение по толкованию эмблем, изображенных на табеле, специальном ковре для обучения членов масонской общины. Усвоенную с молодых лет методологию В. С. Арсеньев распространяет и на толкование иконографии[54].

Характерное замечание: христианская философия «вынаруживает синтетические истины», но не объясняет их, точнее всё объяснение сводится к нравственным интерпретациям образов. Вопрос: что подразумевает В. С. Ар-

---

[53] *В. С. Арсеньев*. Воспоминания. Дневник. Материалы семейного архива. С. 277; ср.: «Вы знаете, братья, что Иероглиф есть видимое изображение невидимого и при том так, что сие на то похоже; следовательно, через сие можно познать оное. Итак, учение Ордена, которое есть беспрестанное представление Иероглифов, т. е. показание видимого в видимом, есть, следовательно, беспрестанное Откровение» (анонимный масонский трактат «Дух и Истина, или Религия посвященных»; цит. по: *С. В. Арж нухин*. Философские взгляды русского масонства: По материалам журнала «Магазин свободнокаменщический». Екатеринбург, 1995. С. 215).

[54] Очевидные параллели с толкованием В. С. Арсеньевым иконы Софии можно найти в масонских текстах конца XVIII–XIX вв. В одном из розенкрейцерских трактатов в очень схожих образах описываются обязанности степеней посвящения: «5-я теоретическая обязанность: Познать вечную натуру, в страхе Божием, и должность: седмь сил ея ведать в порядке. 6-я практическая обязанность: стяжать Премудрость и должность: седмь даров Духа Святаго испрашивать. 7-я Магическая обязанность: Соединяться с Божественною Святою Триединицею в горнем Сионе и должность: стоять у Престола Божия, с седмью духами Божиими...» (цит. по: *Ю. Л. Х лтурин*. Софиология московских розенкрейцеров конца XVIII— начала XIX веков: метафизика, символика, практики // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» ВГБИЛ им. М. И. Рудомино 21.01.2011 г. Т. 1. СПб., 2015. С. 199–200; см. также: *Ю. Л. Х лтурин*. Каббала и орденская символика в интерпретациях русских масонов конца XVIII — начала XIX веков // Тирош. Труды по иудаике. 2010. № 10. С. 72–93.)

сеньев под «христианской философией»? Возможное объяснение можно найти в его воспоминаниях: «в то время было какое-то высшее воспитание людей, поддерживавшее их в добре по оставлении школьной скамьи и курсов высших, — какое-то истинно высшее образование для окончивших курсы, признаваемые теперь за высшие; наука гармонировала с религиею, философия — с церковью, или лучше сказать — то была Христианская философия и воспитание небесного человека...»[55]. Речь идет о системе образования дворянского сословия в конце XVIII — начале XIX века. Русские масоны, по крайней мере, той «ветви», к которой принадлежал В. С. Арсеньев, с уважением и благоговением относились и к национальной религиозной традиции и к христианской традиции вообще (как они ее понимали). Более того, себя они воспринимали как «не нарушающих, но исполняющих» ее, как истинных христианских философов[56]. Потому «рационализация» художественных изображений, которой занимается В. С. Арсеньев, связана с традицией весьма специфическим образом. Она одновременно и признает традицию, и на нее не опирается. Более того, она имеет право понимать традицию, исходя из того смысла, что рационализацией же и порожден. Если смысл возникает во время духовной медитации, описанной выше, и во многом произволен, то традиция каждый раз меняется, переформатируется под него. Масонство — это «страна с непредсказуемым прошлым». Как нам кажется, схожим образом трактовал взаимоотношения философского творчества и христианской традиции В. С. Соловьев.

---

[55] *В. С. Арсеньев*. Воспоминания. С. 95.

[56] Ср.: «Духовный мой отец и благодетель души, Семен Иванович [Соколов], благословивший и колыбель мою, и ведший меня, с 1850-го года, по пути Святой Премудрости, был исполненный Иоанновской любви старец, *истинный христи нин и христи нский философ* самого центрального направления...» (Там же. С. 189). Добавим, что московские масоны называли себя Союзом истинных философов Христианских (Там же. С. 50).

Перед нами два типовых для того времени «богословия иконы», не различающихся в трактовке того, что такое икона, но различающихся в том, как должно толковаться изображенное на ней и как это толкование помогает в религиозной жизни (богопознании). Легко увидеть, что В. С. Соловьев методологически и даже в самой трактовке образа Софии (Премудрость = идеальное человечество) гораздо ближе к «толкованию узоров на ковре» В. С. Арсеньева[57]. Очень мало оснований для того, чтобы утверждать, что В. С. Соловьев находился под каким-либо непосредственным влиянием масонской методологии вообще и В. С. Арсеньева в частности. Но эта методология была разлита в воздухе: русское масонство и без того очень близкое к православной традиции к тому времени до неразличимости растворилось в православной среде[58]. Основатель софиологии неосознанно сделал выбор из двух имевшихся на тот момент вариантов: сухой позитивизм А. И. Кирпичникова, идущего вслед за художественными и литератур-

[57] Мне представляется, что максимально близко к объяснению происхождения интереса В. С. Соловьева к иконографии Софии подошел Н. К. Гаврюшин, который обратил внимание на то, что один из лидеров русского масонства В. С. Арсеньев в своей статье «О церковном иконописании» — «Икону «Софии-Премудрости Божией» толкует точно так же, как это будут делать позднее русские софиологи — о. П. А. Флоренский и о. С. Н. Булгаков». Также Н. К. Гаврюшин отметил, что подход В. С. Арсеньева, при котором появляется «возможность оправдать любые причуды изографов усложненным символизмом, допускающим весьма широкие и неопределенные толкования» (*Н. К. Г врюшин*. Вехи русской иконологии // Н. К. Гаврюшин. Русское богословие. С. 64), на какое-то время стал доминирующим в русской философии искусства. Исследователь не упоминает о том, что первым из русских философов к такому методу прибег именно В. С. Соловьев.

[58] «Со второй половины XIX столетия происходит всё большее сближение последних вольных каменщиков с официальным православием» (*А. И. Серков*. Предисловие. Дневники и воспоминания Арсеньевых // В. С. Арсеньев Воспоминания. С. 11); см. также: *Ю. Л. Х лтурин*. Отношение русских масонов к Православной Церкви в XVIII–XIX веках: типологический подход // Вестник РХГА. 2012. 13, 2. С. 24–33.

ными фактами, он отверг, мистицизм в духе В. С. Арсеньева — принял.

Мы, однако, объяснили только мировоззренческий выбор В. С. Соловьева, но никак не объяснили того, откуда у него возникла необходимость в соответствующем толковании именно древнерусского образа Софии.

Где, помимо чисто научной и чисто масонской традиции, в XIX веке возникает образ Софии? Разумеется, в поэзии первой половины XIX века[59], сформировавшейся тоже во многом под влиянием масонской традиции[60]. Чаще всего, особенно если речь идет о поэзии, концепт Софии

[59] Ср. «Ты тьму различностей в себе соединяешь: // Как ангел, хороша, как дух, нас мучишь, злой, // Ты именем своим о мудрости вещаешь // И до безумия пленяешь красотой» (*П. А. Вяземский*. К Софие // Полное собрание сочинений князя П. А. Вяземского. Т. 3. СПб., 1880. С. 64); «София! Вас назвать — и с вами // Недоуменью места нет: // на вас прекрасными чертами // светлеет мудрости портрет! // Вы истина в изящном мире, // И чуждым только слепоты...» (*П. А. Вяземский*. Вера и София (Бухариной и Горсткиной) // Там же. Т. 4. СПб., 1880. С. 145); «Но близок день Любви, Надежды, Веры. Святые сестры, дивная семья! Небесная Премудрость вас родила: Вас, чистые, вас призываю я! Пусть надо мной почиет ваша сила, Пусть озарится вами жизнь моя!.. София! в область сумрака земного; И пусть мои все мысли, все мечты Проникнет ток сияния святого!» (*В. К. Кюхельбекер*. Книга «Упования» // В. К. Кюхельбекер. Избранные произведения в 2-х т. Т. 1. М. ; Л., 1967. С. 384); некоторые другие примеры: *Г. И. Беневич*. Пути русской софиологии от Фонвизина до матери Марии // Философский век. Альманах. Вып. 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Ч. 1. Материалы международной конференции «История идей как методология гуманитарных исследований» (Санкт-Петербург, 27–30 сентября 2001 г.). С. 232–239.

[60] Как пишет один из исследователей масонства о русском обществе первой четверти XIX века, «на короткое время масонство стало модой. Работа лож практически протекала у всех на виду. В обществе считалось даже неприличным не быть масоном. Трудно указать на кого-нибудь из известных людей того времени, кто бы в той или иной степени не примыкал к сообществу "вольных каменщиков"» (*В. И. Новиков*. Масонство и русская культура. М., 1998. С. 28). Масонами были и цитируемые выше П. А. Вяземский и В. К. Кюхельбекер.

не трактовался как именно религиозная альтернатива христианскому мировоззрению[61]. Однако установить точные границы — где кончалась литературная игра и начиналось богословие — зачастую невозможно.

Уже после 1822 года, когда масонство было официально запрещено и сама мода стала сходить на нет, концепт продолжал жить и нашел любопытное преломление в текстах прото-, около-, квази- и просто славянофильской ориентации. Для русской национально-ориентированной литературы конца XVIII — начала XIX века важную роль играл исторический сюжет, связанный с противостоянием Новгорода и Москвы и покорением вечевой республики в XV веке. Особое внимание уделялось знаковым персонажам этого противостояния, например, жене боярина Марфе Борецкой, которая была одним из лидеров антимосковского сопротивления в Новгороде[62]. Беллетризация этого сюжета восходит к Н. М. Карамзину. Его продолжателями были П. И. Сумароков, Ф. Ф. Иванов, Л. И. Одоевский, И. И. Лажечников, М. П. Погодин, Д. Л. Мордовцев, трактовавшие новгородскую историю на различные идеолого-политические лады.

Ключевым образом при описании этой исторической драмы для многих выступал образ святой Софии. В некоторых текстах под Софией подразумевается городской собор, символ новгородской независимости. Однако в других сочинениях Премудрость выступает как самостоятельный персонаж. Например, в пьесе М. П. Погодина «Марфа, Посадница Новгородская» София явно имеет женские черты и трактуется как заступница новгородцев: «Никто таков

[61] О том, насколько серьезно воспринимался данный концепт, можно судить по ритуалу «Сословия друзей просвещения», составленному явно в качестве пародии на масонское посвящение (см. текст ритуала: *В. Э. В цуро*. Избранные труды. М., 2004. С. 326–327).

[62] См. обобщающую статью: *Л. Г. Фризм н*. Тема Марфы Посадницы и драма Погодина // М. П. Погодин. Марфа, посадница новгородская. М., 2015 (Литературные памятники). С. 255–347.

как Бог с Святой Софией»[63], «перед Святой Софией нашей не виноваты мы, не доброй волей заступницу свою в чужие руки мы предаем...»[64], «София мать осиротеет наша. Ее сыны, грустя по ней, зачахнут в неволе по темницам на чужбине»[65], «Детям твоим отец — Новгород, София — мать»[66]. В 1828-м в издании «Московский вестник», которое редактировал М. П. Погодин, вышло стихотворение его друга и соредактора С. П. Шевырева «Мудрость». В нем описывается мистическое переживание, связанное с явлением поэту Мудрости, «матери чад небесных» (то есть, очевидно, Веры, Надежды и Любви), которая дает возможность ему окинуть взору все мироздание и приблизиться к престолу Бога. Весьма вероятно, что так трактовал Софию и М. П. Погодин, который уже спустя два года опубликовал свою «Марфу, Посадницу Новгородскую»[67]. В самом стихотворении С. П. Шевырева нет никаких отсылок к русским историческим реалиям, но его трактовка Софии существует совсем рядом, в одном интеллектуальном пространстве с новгородскими штудиями М. П. Погодина. Логично предположить, что существовали какие-то поэтические трактовки Софии, где она предстает в «местночтимом» образе Софии Новгородской. Такую трактовку, когда Премудрость-аллегория облекается в русские национальные одежды, мы находим в стихотворении декабриста А. И. Одоевского «Неведомая странница». Здесь София Новгородская предстает

---

[63] Там же. С. 27.

[64] Там же. С. 75.

[65] Там же. С. 80.

[66] Там же. С. 83.

[67] Уместно будет сказать, что М. П. Погодин отдал дань и литературной игре, связанной с образом Софии. В альманахе «Урания» 1826 года он опубликовал нравоучительную повесть «Как аукнется, так и откликнется», где главная героиня — её зовут София — хотя бы и в шутку, называется «безусловной красотой» (Урания. Карманная книжка на 1826 год для любительниц и любителей русской словесности. М., 1998 (Литературные памятники). С. 112).

воплощением попранной народной души и одновременно воплощением какой-то небесной реальности, которую попрать невозможно, и которая обязательно в будущем позволит народу воспрянуть, вернуть себе свободу[68].

Такова ситуация, сложившаяся к 1830-м годам. Именно в это время носители подобного мировоззрения обратятся и к художественному наследию Древней Руси. Именно они станут первыми его исследователями и составителями первых коллекций. М. П. Погодин на этом поприще оказался успешнее всех. Его биограф Н. П. Барсуков кратко описывает погодинскую коллекцию по состоянию на 1849 год: «Собрание икон простирается до ста. Письма: Греческого, Новгородского, Московского, Строгановского, Суздальского. Весьма важно собрание символических икон, например, Бог Саваоф, Благое молчание, Софии Премудрости Божией, Благовещения, Страстного...»[69] К сожалению, мы не знаем, как М. П. Погодин интерпретировал образ Софии-Премудрости, но у нас есть синхронный источник, который позволяет судить о том, как интерпретировался образ в конце 1840-х годов. Юный выпускник Московского университета Г. Д. Филимонов составляет, насколько можно судить, первое научное описание образа Софии. И в этом описании, впрочем, буквально следующем за изображением XVII века, он подает ее как отдельное и от Христа, и от Богородицы существо[70]. В описании также отсутствует упоминание о каком-либо византийском прототипе данной иконы и содержится указание на ее древность.

Подобная интерпретация, сформированная культурной (литературно-поэтической) атмосферой, разрушить кото-

[68] *А. И. Одоевский*. Неведомая странница // А. И. Одоевский. Полное собрание стихотворений. Л., 1958. С. 127–128; изначально стихотворение называлось «София Целебница» (Там же. С. 221).

[69] *Н. Б рсуков*. Жизнь и труды М. П. Погодина [в 22-х т.] Т. 10. СПб., 1896. С. 442–443.

[70] *Г. Д. Филимонов*. Описание памятников древностей церковного и гражданского быта Русского музея П. Коробанова. М., 1849. С. 10.

рую до поры до времени не может никакая научно добытая фактура, продержалась довольно долго — по крайней мерее её мы наблюдаем и у В. С. Арсеньева. Так что ко времени написания «России и Вселенской Церкви» идея Софии, как особенного богословского персонажа, который при этом играет особенную роль в русской художественной традиции, доминировала и в научном и в богословском сознании.

Итак, какие интеллектуальные течения, сформировавшиеся к 1890-м годам, позволили В. С. Соловьеву сформулировать софиологическое учение как национально-русское? На наш взгляд, специфическая интерпретация В. С. Соловьевым древнерусской иконографии Софии базируется на трех вещах: (1) славянофильской традиции, которая предопределила соловьевское противопоставление Руси и Византии, (2) масонской традиции символической, «духовной» трактовки иконописных образов, ярким примером которой были, например, статьи В. С. Арсеньева, (3) поэтической традицией, на определенном этапе получившей русское национальное, славянофильское преломление. Любопытно, что заданный В. С. Соловьевым импульс был настолько силен, что ни П. А. Флоренский, ни С. Н. Булгаков, прекрасно знавшие соответствующую научную литературу, не отошли ни от произвольности духовного толкования, ни от акцента на русской исключительности.

А. М. Хамидулин

Мистические аспекты философии Франка: сравнительный анализ философии С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина

Введение

Мысль С. Л. Франка занимает в русской религиозной философии особое место. «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии»[1], писал о. В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» еще при жизни Семена Людвиговича Франка. Современный исследователь истории философии А. А. Федоров рассматривает С. Л. Франка в одном ряду с такими выдающимися философами XX века, как Э. Гуссерль и М. Хайдеггер, и называет философский проект С. Л. Франка од-

[1] *В. В. Зеньковский*. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158, 177.

ной из вершин европейской философско-мистической традиции[2].

Высокое положение С. Л. Франка в плеяде философов обеспечивает высокий интерес к изучению его творческого наследия. В последние годы было много сделано для глубокого и всестороннего анализа корпуса философских сочинений и творческой биографии мыслителя, а также его дневниковых записей и эпистолярного наследия. Комплексная исследовательская работа, посвященная творчеству С. Л. Франка, включая специальные исследовательские работы и научные конференции, призвана заполнить имеющиеся лакуны в изучении его философского наследия и публикации полного собрания его сочинений в России. Однако это не означает, что все стороны его творчества были изучены. Так, до сих пор аналитике мистического опыта С. Л. Франка и рассмотрению его творчества с точки зрения феномена мистического не было уделено должного внимания.

В своем докладе «Русское мировоззрение» (26 мая 1925 г.) С. Л. Франк писал: «Для западноевропейской философии не только со времени Канта, но еще со времени Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание... Новый западноевропейский человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание... Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, то есть он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания»[3]. Иную философскую теорию,

---

2 *А. А. Федоров*. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII — первая треть XIX века). Н. Новгород, 2001. С. 12, 121, 213.

3 *С. Л. Фр нк*. Русское мировоззрение // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 478.

проистекающую из особого мироощущения, С. Л. Франк констатировал в русском мировоззрении. Его характерную черту философ видел в особенном понимании познающего сознания, которое не противопоставляется бытию, но мыслится как проявление объединяющего все бытия и абсолютной реальности. Это мироощущение было присуще и самому С. Л. Франку, который как раз не только ощущал себя «укорененным в бытии», но и обладал особым опытом прикосновения к этому бытию, и то, что ему открылось в этом опыте, он стремился в течение всей своей жизни осмыслить и выразить в философских сочинениях, затрагивающих метафизические вопросы.

Среди совокупности исследовательских работ, рассматривающих самые разные стороны интеллектуальной биографии и философии С. Л. Франка, следует обозначить ряд трудов, которые в разной степени затрагивают разрабатываемую нами тему мистических аспектов в философии отечественного философа или являются смежными по отношению к ней.

Осмысление творчества С. Л. Франка началось еще при жизни философа, а после его смерти интерес к творчеству мыслителя только усилился. Особо следует отметить те немногие исследования, в которых внимание обращается на мистическую составляющую философии С. Л. Франка. Современник философа Н. С. Арсеньев еще при жизни воспринимал С. Л. Франка в качестве мистика, о чем прямо говорил в своих сочинениях[4]. Другой современник С. Л. Франка — И. И. Лапшин — также признавал, что источником для теории познания С. Л. Франка является нечто мистическое[5].

4 *Н. С. Арсеньев*. С. Л. Франк как мистик / Н. С Арсеньев // Возрождение. 1971. № 231. С. 51–59.

5 *И. И. Л пшин*. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка // Мысль. Журнал Петербургского Философского общества. 1922. № 3. С. 140–153.

Современный ученый И. И. Евлампиев в своих исследованиях обращает внимание на особенности концепции всеединства и интуитивную связь человека и Бога в философии С. Л. Франка и именует его систему мистическим реализмом[6]. B. Czardybon в своих исследованиях обращает внимание на высокое значение для системы С. Л. Франка религиозной веры в живого Бога, идею живой связи человека и абсолютной реальности, исходя из чего также именует философскую концепцию С. Л. Франка мистическим реализмом[7]. Т. Оболевич обращает внимание на антропологическое измерение философской системы С. Л. Франка, отмечая идею живого общения человека и Бога[8]. Б. Халленслебен, рассматривая религиозное измерение концепции всеединства С. Л. Франка, многократно приводит цитаты самого русского философа, который ассоциирует свою мысль с мистической спекулятивной традицией[9]. Затрагивается проблематика мистического опыта русского философа в трудах биографа С. Л. Франка Ф. Буббайера, который обращает внимание на факт наличия у русского мыслителя собственных мистических переживаний, исходя из чего именует С. Л. Франка не только философом, но и религиозным мистиком[10]. Т. Н. Резвых также отмечает наличие мистических переживаний в биографии С. Л. Франка и отождествляет их с гносеологиче-

[6] *И. И. Евл мпиев*. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

[7] *B. Czardybon*. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka. e-bookowo, 2008.

[8] *Т. Оболевич*. Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 29–36.

[9] *Б. Х лленслебен*. Религиозно-философская мысль С. Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 37–68.

[10] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. М., 2001.

[Содержание]

ским концептом «живое знание», встречающимся у отечественного философа[11]. Г. Е. Аляев уделяет значительное внимание философии религии С. Л. Франка, отмечая, что мистический компонент его системы не затмевает рациональный философский метод мыслителя[12]. П. П. Гайденко, обращая внимание на идею парадоксальной имманентности трансцендентного Абсолюта душе человека, именует философскую позицию С. Л. Франка мистическим пантеизмом[13]. Т. Н. Панченко обращает внимание на гносеологическую систему С. Л. Франка, именуя способ достижения человеком божественной реальности мистической интуицией[14]. В то же время В. В. Кравченко, уделяя значительное внимание мистицизму в отечественной мысли (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Белый, А. Шмидт, Е. Блаватская, Е. Гурджиев), замечает о перспективности исследования мистической составляющей у С. Л. Франка[15].

Несмотря на наметившийся в последние годы прогресс в изучении наследия С. Л. Франка, исследование творче-

---

[11] *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых.* «Первая философия» Семёна Франка, или Пролегомены к книге «Непостижимое» (1928–1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 7–135.

[12] *Г. Е. Аляев.* Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания // Соловьевские исследования. Выпуск 1 (37). 2013. С. 150–167; *Г. Е. Аляев.* «Живое знание» в философии С. Л. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль: Журнал Санкт-Петербургского философского общества. СПб., 2014. С. 19–32.

[13] *П. П. Г йденко.* Мистико-идеалистическая диалектика (С. Л. Франк) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 95–118.

[14] *Т. Н. П нченко.* Мыслю, следовательно, существует абсолютное бытие // «Свет Христов просвещает всех». Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института Выпуск 10 / М., 2014. С. 35–60.

[15] *В. В. Кр вченко.* Вестники русского мистицизма. М., 1997; *В. В. Кр вченко.* Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XX века. М., 1997.

ства философа на предмет мистической составляющей не получило до настоящего времени должного освящения в специальной работе. Если в приведенных выше исследованиях и отмечаются факты наличия личных мистических переживаний у философа, а элементы философской системы С. Л. Франка именуются мистическими, то зачастую данные определения призваны лишь продемонстрировать значительный интерес С. Л. Франка к религиозным вопросам и чаще всего используются лишь номинально и метафорически. В то время как данная работа призвана проанализировать непосредственно личный мистический опыт С. Л. Франка в качестве исходного положения его философской мистики, чему и посвящена основная, первая часть данного исследования.

Вторая и третья части работы представляют собой компаративный анализ философии мистики С. Л. Франка с философией мистики Н. А. Бердяева и И. А. Ильина. Фигуры этих философов интересны тем, что: 1) они являлись современниками и были хорошо знакомы друг с другом; 2) все они принадлежали к традиции православного христианства; 3) в значительной степени опирались на мыслителей, относящихся к немецкой идеалистической философии и немецкой мистической традиции; 4) в их творчестве встречается мистический дискурс; 5) они считали себя либо прямо мистиками, либо же относили свой способ мышления к мистическому. Иными словами, данные авторы являются яркими репрезентантами русской философской мистики. Подобный анализ должен выявить особенности пути построения русской философии мистики, представленной у данных авторов.

Источниками для аналитики феномена мистического в системе С. Л. Франка являются тексты, в которых в той или степени затрагивается эта тематика. Среди этих текстов: философские сочинения С. Л. Франка, в которых мыслитель публично выражает свое мнение в том числе и по различным аспектам философии мистики («Пред-

мет знания», «Душа человека», «Духовные основы общества», «Крушение кумиров», «Непостижимое», «С нами Бог», «Свет во тьме», «Смысл жизни», «Реальность и человек»); то же самое следует сказать относительно опубликованных статей философа («Абсолютное», «Виллиам Джемс», «Гете и проблема духовной культуры», «Космическое чувство в поэзии Ф. И. Тютчева», «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера», «Мистика Рейнера Марии Рильке», «Прагматизм, как гносеологическое мышление», «Психоанализ как миросозерцание», «Религиозность А. С. Пушкина», «Религия и культура», «Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия», «Философия и религия» и др.). Особую ценность представляют тексты С. Л. Франка, имевшие сугубо личный характер: это дневники разных лет, черновики, планы и наброски его философских произведений («Первая философия», «Познание и бытие»), эпистолярное наследие, которое включает письма разным лицам. Большое значение в этом отношении имеют и воспоминания его ближайших родственников (жены Т. С. Франк, сына В. С. Франка, брата Л. В. Зака и др.), а также современников.

Глава 1. Философия мистики С. Л. Франка

В рамках данной главы мы рассмотрим философию С. Л. Франка на предмет выявления в его творчестве дискурса о мистическом. Исходя из этого, в первом параграфе мы обратим внимание на способы бытования мистической компоненты в философской мысли С. Л. Франка, во втором проанализируем личный мистический опыт философа, а в третьем параграфе рассмотрим обоснование возможности взаимосвязи человека и Абсолюта, согласно мысли С. Л. Франка.

[Содержание]

1.1. Легитимность мистицизма в философии С. Л. Франка

Категория «мистического» имеет множество определений. В изучении этого явления существуют разнообразные подходы, каждый из которых дополняет друг друга. Феномен мистических переживаний исследуется широким спектром смежных наук, так или иначе затрагивающих деятельность человеческого сознания. «Мистика» является той сферой культуры, в которой мы обнаруживаем наличие множества определений своего содержания в силу того, что каждый исследователь феномена «мистического» (философ, теолог, религиовед, культуролог, филолог, представитель когнитивных и нейронаук) использует ту интерпретацию, которая представляется ему наиболее адекватно отражающей реальность изучаемого явления. Сложность области мистического является причиной, которая требует своей аналитики.

Собственно, слово «мистика» («μυστικός» греч., производное от глагола «μύω» со значением «закрывать, смежать, смыкаться») подразумевает опыт чего-то в высшей степени необычного, сокровенного и тайного. В античной Греции «мистом» называли человека, участвовавшего в особых действиях («мистериях»), обладавших ограниченным доступом и носивших сакральный характер (таковыми были, например, Элевсинские мистерии). Мист не имел права раскрывать содержание этих сакральных действий, в которых ему довелось поучаствовать[16]. Со временем это понятие начинает употребляться и по отношению к различным вульгарным спиритуалистическим и синкрети-

---

[16] Примечательным является факт того, что в Византийской империи понятие «мистик» в том числе обозначало ранг высоких государственных чиновников, наподобие тайного советника Российской империи, что также содержит в себе указание на доступ человека к ограниченной информации, не подлежащей разглашению.

ческим парарелигиозным учениям, но, как замечает Петр Элен, понимание мистики в подобном значении не следует отождествлять с обозначением «...того просветленного и живого единения мистика с невысказанным, о котором говорит философ...»[17], подразумевая под «философом» С. Л. Франка. Глубинным корнем мистики является «мистический опыт» — опыт непосредственного соприкосновения человека с иноприродной реальностью, духовным миром[18]. С. Л. Франк, характеризуя лирическую поэзию Р. М. Рильке как мистичную, следующим образом описывает это специфическое ощущение сопричастности человека бесконечному, говоря о том, что это есть «...чувство укорененности собственной души в вечном и абсолютном, внутреннего питания ее потусторонними божественными силами, неразрывно-интимной связи своего “я” с Богом...»[19]. То есть на первый план в мистике выходит момент непосредственной связи, касания, общения с Абсолютным и высокая значимость этой связи в определенной системе мысли. В словаре С. С. Аверинцева «София-Логос» мистика определяется как практика, «...имеющая целью переживание в экстазе непосредственного “единения” с Абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляю-

[17] *П. Элен.* Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О. А. Назаровой // Семен Людвигович Франк / Под ред. В. Н. Поруса. М., 2012. С. 38.

[18] Следует заметить, что такая знакомая для авраамических религий форма общения с запредельным божеством, как молитва или медитация, для дхармических религий является смежным звеном по отношению ко всевозможным экзотическим ритуалам, ставящим своей задачей войти в контакт со сверхчеловеческими сущностями. С. Л. Франк называет молитвенную жизнь верующего человека подлинным богообщением, «погруженностью человека в Бога», «мистическим единством с Богом», основой которых является любовь (С. Л. Франк. Реальность и человек. М., 1997. С. 145.).

[19] *С. Л. Фр нк.* Мистика Рейнера Марии Рильке // Путь № 12. Париж. 1928. С. 49.

щих и регулирующих эту практику»[20]. Выражаясь языком традиционной философии, мистика есть практика религиозно-философской трансценденции к абсолютному. У С. Л. Франка обнаруживается полное соответствие этой идеи: «...в религиозном опыте мы имеем своеобразное сочетание некой *интимной близости с уд ленностью (...)* некой предельной *имм нентности (...)* с *тр нсцендентностью*»[21] (здесь и далее курсив С. Л. Франка). Трансцендирование же философ понимает как «...выхождение за свои собственные границы, достижение бытия и схватывание бытия познающим сознанием...»[22]. Исходя из этого следует, что понятие «мистика» имеет в качестве своего содержательного минимума момент непосредственно переживаемой связи человека со сверхъестественным.

В то же время, по справедливому замечанию П. С. Гуревича, мистика существует на двух уровнях: «...как на уровне теоретического мышления, оформляясь концептуально, так и в практическом, разлитом мироощущении...»[23]. С. Л. Франк, говоря о религиозном опыте сверхъестественной реальности, призывает различать «...непосредственное содержание опыта с производной, пытающейся его осмыслить религиозной "теорией" — с мыслями и понятиями, в которых мы стараемся — всегда несовершенно и потому всегда более или менее спорно — зафиксировать, выразить эту опытную реальность»[24]. В связи с этим разделением на теоретическую и практическую сторону ми-

[20] Мистика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 376.

[21] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 250.

[22] *С. Л. Фр нк*. Познание и бытие. I. Проблема трансценденции / Пер. с нем. О. Назаровой // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 176.

[23] *П. С. Гуревич*. Возрожден ли мистицизм? М., 1984. С. 4.

[24] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 237.

стики Д. В. Сурков подробно рассматривает соотношения этих двух аспектов. Так, с его точки зрения, в собственном смысле слова «мистика — это и есть та область запредельного, открывающаяся человеку в подобные моменты единения и слияния с онтологической первоосновой мира»[25]. Это определение содержит указание на тайные и «сверхчеловеческие» сферы бытия, а также возможный контакт с ними. Однако существует также такое понятие, как «мистицизм»[26], под которым, в свою очередь, как раз и следует понимать уже систему или направление религиозно-философской мысли, в основе которой лежит положение, указывающее на возможность непосредственного постижения этой трансцендентной, выходящей за пределы обыденного мира реальности и, в том или ином виде, единения с ней. Как утверждает исследователь Е. Г. Балагушкин, «...мистицизм при этом выступает в роли самосознания мистики, ее осмысления и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме»[27]. Другими словами, «мистицизм»

[25] *Д. В. Сурков.* Различия понятий «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт» // Омский научный вестник № 5 (112). 2012. С. 131.

[26] Чаще всего эти понятия и используются как синонимы в энциклопедических словарях. Например, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (ЭСБЕ) есть статья «Мистика и мистицизм», кстати, за авторством философа и мистика Вл. С. Соловьева, в которой под этими понятиями понимается: «...совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности... Особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Сверх обычных способов познавания истины — опыта, чистого мышления, предания и авторитета, — всегда допускалась большинством религиозных и метафизических умов возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего, или божеством...» (Мистика и мистицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (1896) : Мекенен — Мифу-Баня. С. 454–456).

[27] *Е. Г. Б л гушкин.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Аналитика мистицизма / Под ред. Е. Г. Балагушкина. М., 2011. С. 15.

подразумевает учение, религиозно-философскую систему мысли или теоретический уровень мистики, рефлексию о ней. «Мистика — это то, что изучает мистицизм, то, к чему он стремится»[28], как отмечает Д. В. Сурков. При этом сам С. Л. Франк, рефлексируя в своих сочинениях о мистическом, использует понятие «мистика» именно в его практическом значении.

Подобного разделения на «мистику» и «мистицизм» придерживается и В. В. Кравченко, которая понимает под мистицизмом «...некую форму абстрактного постижения необъяснимого, "таинственного", "сверхъестественного", как рефлексию на субъективную тягу к высшему, "Иному", божественному, как попытку осмысления возможностей и способов взаимодействия с Ним»[29]. Следуя пониманию мистицизма как теоретического учения, сформированного на базе практической мистики (которая включает в себя особый мистический опыт), мы встречаем понятие мистической философии: «...Если (...) внутреннее общение человеческого духа с абсолютным признается как существенная основа истинного познания, то появляются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного или философского элемента, обозначаются как *мистическое богословие, мистическ я философия* или *теософия*»[30]. Данное определение представляется синонимичным по отношению к понятию «мистицизм». В. В. Кравченко, отмечая соотношение философии и мистики в качестве одной из главных линий в истории философии вообще, прямо считает, что «мистицизм — это и есть философский "изм" мистики, как особой сферы духовно-практического бытования человеческого су-

---

[28] *Д. В. Сурков.* Различия понятий «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт». С. 132.

[29] *В. В. Кр вченко.* Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XX веков. М., 1997. С. 21–22.

[30] Мистика и мистицизм / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. т. XIX (1896): Мекенен — Мифу-Баня. С. 454–456.

щества, которое собой являет средоточие всех возможных границ»[31]. При этом исследовательница недвусмысленно утверждает, что «философия мистики не только возможна, но и необходима для самой философии...»[32].

«Философская мистика — это метафизический дискурс о мистическом, как трансцендентной реальности, формирующей онтогносеологические и антропо-аксиологические представления»[33], дает определение Ю. А. Шабанова, при этом призывая отличать собственно мистику философскую от ее ритуально-теургического, практического измерения. Вслед за этим определением можно обозначить ряд особенностей философской мистики, среди которых выделяются следующие: «...философская мистика проявляется в рамках философских представлений, понятий и категорий своего времени...; философская мистика, в отличие от других форм визионерской мистики, всегда представлена в виде текста...; философская мистика (...) это философская система, опирающаяся на мистический опыт; философская мистика (...) несет в себе потенциал для интерпретаций и толкований...»[34]. Таким образом, получается, что, если система мысли того или иного философа основывается на мистическом опыте или же содержит развернутую аналитику феномена мистического, то она может определяться как мистицизм или как философская мистика.

Вместе с тем В. В. Кравченко отмечает концептуальное созвучие сферы мистического с целым рядом идей, среди которых она называет идеи идеализма, иррационализма, определенного рационализма, субъективизма, антидогма-

[31] *В. В. Кр вченко.* Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XX века. С. 40–41.

[32] Там же. С. 41.

[33] *Ю. А. Ш б нов .* Философская мистика в пространстве западноевропейской философии // Антропологические измерения философских исследований. № 1. 2012. С. 119.

[34] Там же. С. 121.

тизма, интуитивизма и идеи метафизики[35]. Безусловно, как совершенно справедливо замечает в свою очередь Е. Г. Балагушкин[36], не следует отождествлять каждый из этих элементов в отдельности со сферой мистического. Однако при системном подходе эти элементы можно рассматривать в качестве структурных составляющих философии мистики. Как мы увидим далее, весь этот комплекс идей наличествует в тесном переплетении в философии самого С. Л. Франка. Используя выражение русского философа, которым он образно описывал бытие, такой комплекс идей можно уподобить «...спутанному клубку — и притом не клубку, который можно было бы развернуть в одну простую нить, а клубку, который, будучи развернут, оказывается сложным взаимно переплетающимся узором»[37]. В этой тотальной целостности, охватывающей и содержащей в себе все элементы мирового узора, можно выделить существенный момент живой мистической связи всех слоев бытия друг с другом.

В связи с аналитикой мистического у С. Л. Франка следует указать на наличие понятия «эзотерическое» (греч. ἐσωτερικός — внутренний; аналог из лат. occultus — скрытый, тайный), под которым зачастую понимается область чего-то тайного, сокровенного и «мистического». В. М. Розин, в рамках семиотического подхода, указывает на несколько характерных черт тех, кого принято называть эзотериками[38]. Во-первых, эзотерик критически относится к окружающей его реальности. Во-вторых, эзотерик постулирует наличие иных реальностей, которые могут называться идеальными, духовными, эзотерическими, мистическими планами бытия и т. д. И наконец, в-третьих, эзотерик, тот — кто понима-

---

35 *В. В. Кр вченко.* Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XX века. С. 41–44.

36 *Е. Г. Б л гушкин.* Аналитическая теория мистики и мистицизма. С. 16.

37 *С. Л. Фр нк.* Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. М., 1990. С. 228.

38 *В. М. Розин.* Семиотические исследования. СПб., 2011. С. 223–224.

[Содержание]

ет и реализует свою жизнь в качестве эзотерического пути в духовную реальность. Сам этот путь включает в себя особый образ мысли, эзотерические ценности, направленные в духовную реальность. Единство этого состояния с напряжением духа, аскетизмом, интеллектуальной познавательной работой, опытом переживания эзотерических реальностей, своеобразным пафосом посвящения-сопричастности тайне образует специфическую эзотерическую культуру мысли. Получается, что в буквальном смысле понятие эзотерического представляется родственным понятию мистического, по крайней мере отчасти их объемы перекрываются (а если исходить из этимологического анализа, то они вообще имеют одинаковые значения), зачастую эти понятия и используются как синонимичные или же поясняющие друг друга. Однако сам С. Л. Франк хотя и отмечает, что нельзя относиться со сплошным недоверием к разного рода спиритическим, эзотерическим и оккультным проявлениям (которые были популярны у его современников на рубеже XIX–XX вв.) в силу наличия в этих учениях достоверных фактов, все же использует эти понятия в негативном ключе. Отмечая увлечение своих «отравленных материализмом» современников разного рода оккультными явлениями и сеансами спиритизма, он называет их чудеса «...смутными и рискованными...», нужными людям для того, чтобы продемонстрировать якобы редкое и исключительное проявление духовного мира, в то время как подобная духовная связь является, с его точки зрения, делом абсолютно естественным, что в действительности «тысячекратно подтверждает» «опыт молитв и духовного подвига»[39]. Называя, в частности, оккультным учением философию Р. Штейнера[40], С. Л. Франк противопоставляет «самозваной

[39] *С. Л. Фр нк*. Смысл жизни // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 204.

[40] *С. Л. Фр нк*. Душа человека // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 426.

оккультной мудрости»[41] — философию. Если оккультизм позиционирует себя, согласно С. Л. Франку, как знание о загробных путях души, то философия для отечественного мыслителя есть трансцендентальное мышление, чьей посильной задачей является предоставление отчета об «...*имм нентно открыв ющихся* нам (и большинством людей все же не замечаемых) перспективах и соотношениях...»[42] сверхъестественной, транснациональной реальности как таковой. Поэтому, несмотря на всю этимологическую «взаимодополняемость» категорий «мистика» и «эзотерика» / «оккультизм», при практическом употреблении разница между этими понятиями, пусть трудноуловимая и размытая, но все же существует. По этой причине мы будем использовать понятие «мистическое», которое, на наш взгляд, лучшим образом выражает своеобразие философской мысли С. Л. Франка.

Специально следует рассмотреть такое понятие, как «духовность», и отметить сектор, в котором оно совпадает с рассматриваемой нами категорией мистического. Понятие «духовность» часто находит свое место в самых различных контекстах. Так, под «духовностью» вообще может пониматься сфера возвышенного, т. е. то, что содержит идеальный смысл, превосходящий как отдельного индивида, так и форму выражения самого возвышенного. Термин «духовность» как объект часто употребляют по отношению к человеческой деятельности, направленной или связанной с «нематериалистическими» ценностями, будь то религия, искусство, образование / просвещение / воспитание. При таком подходе термин «духовность» приближается по своему значительному объему к понятию «культура». Однако даже на уровне здравого смысла существует понимание того, что эти определения не совпадают — скорее культура содержит в себе элементы духовности в качестве своих наивысших определений. Можно сказать, что «духовность»

[41] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 473.
[42] Там же. С. 473.

трансцендирует «культуру». По отношению к субъекту деятельности духовность понимается в качестве высшего уровня развития личности человека, при котором регулятором поведения выступают высшие ценности из области идеально-возвышенного. Кроме того, такой подход акцентирует внимание на особом «духовном» измерении жизни личности и общества. С. Л. Франк, активно употребляя понятие «духовности» («духовная жажда», «духовное Я», «духовные основы», «духовное значение», «духовный смысл», «духовная жизнь» и т. д.), следующим образом определяет эту широкую область: «Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам (...) в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной (...) такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте (...) реальность Добра, Красоты, Истины [и] (...) реальность зла...»[43]. Дать четкое и исчерпывающее определение постоянно ускользающему, широкому понятию «духовность» и «духовная жизнь» сложнее, чем приводить конкретные примеры ее проявления с последующим их анализом. Так, исследователь феномена «духовности» К. Ваайман считает, что ««духовность» символизирует нечто неопределенное, как, скажем, «религиозность», «опыт веры» и «религиозное переживание» — термины, которые оставляют открытой сферу, еще не ограниченную институциональными рамками»[44]. Современное понимание термина «духовность» предполагает совокупность таких элементов, как взаимодействие божественного духа с человеческим, определенные формы аскетизма, мистицизма, отличие от всего земного, материального, греховного. За всеми этими попытками определения понятия «духовность» в качестве остатка обнаруживается указание на сфе-

---

43 *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 72–73.

44 *К. В йм н*. Духовность. Формы, принципы, подходы. Т. I. М., 2009. С. 361.

ру абсолютного. При таком понимании понятие «духовность» является для нас важным, поскольку может стать синонимом мистического. Трактовка мистического опыта в качестве опыта духовного уместна для мысли С. Л. Франка, так как он широко использует для обозначения мистического такие понятия как: «духовная реальность», «духовный опыт» и «духовные переживания»[45].

Следует обозначить наличие особой формы мистического контакта, который отличается специфичным акцентом на тесном союзе человека и сверхъестественных сил и носит наименование «unio mystica» — мистическое единение с божеством, восприятие которого, в свою очередь, может разниться от традиции к традиции. Как указывает Б. Макгинн, «...существует так называемое мистическое единение, т. е. концептуальный союз Бога и человека, сохраняющий неизбежное различие между ними. С другой стороны, существует более глубокий союз, понимаемый как мистическое тождество, в котором различия между Богом и человеком отсутствуют, по крайней мере, на некотором уровне реальности»[46]. О самой возможности подобного рода тесного, в полной мере мистического контакта с запредельной реальностью свидетельствуют мистики всех религиозных традиций. Не обходят стороной этот вопрос и философы, стремящиеся осмыслить пути постижения Непостижимого. Так, например, о возможности мистического единения человеческой души с Богом свидетельствует Плотин: «Оно возможно для каждого из нас, потому что Бог находится не вне и не вдали от нас, но всегда с нами, и только нами не замечается»; «Бог находится не в определенном каком-нибудь месте, лишая все прочее своего присутствия, но есть везде, где находит-

[45] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 407, 513.

[46] *Б. М кгинн* (*Bernard McGinn*). Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе / Пер. с англ. Т. В. Малевич // http://religious-life.ru/2012/01/misticheskiy-soyuz-v-iudaizme-hristianstve-i-islame.

[Содержание]

ся кто-либо, желающий и способный вступить в общение с Ним, и отсутствует лишь для тех, кто на это не способен» (Эннеады, VI, 9, 7). Подобного мнения придерживается и С. Л. Франк, который замечает, что в unio mystica человеческой души и Бога наблюдается спаивание философии, мистики и религии в гнозисе, в этом состоянии происходит «...глубокомысленное проникновение в неисчерпаемые глубины Божии...» и «...обретение божественной мудрости и наслаждение ею»[47].

Очевидно, что при аналитике мистического существенным элементом выступает также религиозность, тем более когда речь идет о возможной связи человека с Источником жизни, понимаемым не отстраненно рационалистически, но предельно жизненно, как Бог. С. Л. Франк сочувственно разделяя данную идею, приводит в пример мистический опыт Блеза Паскаля, выраженный в таких словах французского физика и философа: «Радость, радость, радость! Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов!»[48], что свидетельствует о религиозном понимании мистического опыта С. Л. Франком. Следует отметить, что по автобиографическим свидетельствам русского философа, первоначальное религиозное образование и благоговейное отношение к религиозности он приобрел частью от впечатления, окружающего его в детстве русского православия, частью же благодаря влиянию своего деда — Моисею Мироновичу Россиянскому. Последний, будучи иудеем по вероисповеданию, был одним из основателей московской еврейской общины в 60–70-е годы XIX в. М. М. Россиянский отличался знанием древнееврейского языка, Библии, Талмуда и учил этому своего внука, водил его в синагогу по праздникам, что, по словам С. Л. Франка, «...в порядке генетически-психологическом стало фундаментом религи-

[47] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 480.

[48] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 264.

[Содержание]

озного чувства...»[49], на котором впоследствии были основаны христианские взгляды русского мыслителя.

С. Л. Франк, определяя религию как «жизнь в общении с Богом»[50], а философию как «постижение бытия и жизни путем усмотрения их абсолютной первоосновы»[51], утверждает, что оба этих пути познания мира, несмотря на все их различие в средствах и методологии (религия исходит из положений, берущихся на веру, философия может прийти к этим положениям, но только лишь в ходе свободного размышления), направлены на познание одного объекта — сверхлогической, всеобъемлющей и таинственной реальности, и в конечном счете Абсолюта. Сопоставляя понятия "Абсолютное" и "Бог", философ заявляет, что «...при правильном понимании Абсолютного и Бога, мы вправе с чистой совестью утверждать их тождество...»[52]. Это правильное понимание включает в себя воззрения на Бога-Абсолют как на полноту жизни, единство своей сущности и личности, сверхличность как единство личного и безличного. Полнота Бога представлена у С. Л. Франка в трех формах: 1) безличное космическое чувство безмерности пространства и времени, могущество природных сил, аффективные душевные проявления и состояния особого покоя (что делает его схожим скорее с демоническими проявлениями); 2) духовное бытие, ассоциируемое у философа с идеальным миром знаний, с абстрактным божественным Добром; 3) начало личности, в которой представлено един-

[49] *С. Л. Фр нк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 44.

[50] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923. Т. 1. С. 10.

[51] Там же. С. 10.

[52] *С. Л. Фр нк*. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Пер. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 53.

ство духа и жизни[53]. Примечательно, что в данном моменте своих рассуждений философ привлекает также и христианское учение о Троице, говоря о том, что Бог-Абсолют является и личностью, и соборностью личностей. Рассуждения С. Л. Франка по этому поводу нашли свое отражение в заметках и дневниках мыслителя, сравнение которых представляется интересным.

Так, в дневниковых заметках «Первая философия», над которой мыслитель трудился в конце 1920-х — начале 1930-х гг. (эти наработки впоследствии воплотились в сочинении «Непостижимое»), можно прочесть следующие строки по поводу отождествления Абсолютного и Бога: «...мы находим в нем троичность, соответств<ующую> господствующему в христ<ианской> мистике (М. Экхарт, Беме) истолкованию Троицы: Бог, как Отец = как бездонное бытие в себе, молчание, тайна; но Бог видит и знает самого Себя, раскрывается, как Знание, Слово, как идеальный мір — рождает Сына; производное, дальнейшее единство Сына с Отцом есть живое знание или светоносная жизнь — животворящий Дух»[54]. Любопытно, что в самом трактате «Непостижимое» философ не стал помещать подобные размышления (С. Л. Франк говорит лишь о триадизме, троичности реальности как выражении антиномистической «последней тайны бытия»[55]). В дневниковых записях «Мысли в страшные дни» (запись от 11.I.1943) обнаруживается более подробная разработка философом концепции Бога-Троицы: «Троица: Отец — Сын — Св. Дух. *Отец*: Бездна, трансцендентное, абсолютное первоначало и первоисточник всего, творческая Первооснова, Непостижимое, Несказанное, все — Ничто, Бог Сокровенный. *Сын*: Выражение и воплощение Отца, Откровенный, Явленный, оформленный Бог, Средоточие и Солнце Бытия, — Бог, совпадающий с последней глубиной человечно-

[53] *С. Л. Фр нк*. Размышления. Первая философия... С. 54.
[54] Там же. С. 48.
[55] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 316.

[Содержание]

сти, человеческого духа, Богочеловек и Богомир, Имманентный Бог. *Святой Дух*. Излучение и божественная атмосфера, Бог как свет, разлитой повсюду и все проникающий; начало животворящее... (Ср. Беме: Первоисточник света — свет, сосредоточенный в солнце, — излучение и озарение, светлая атмосфера). Это соответствует основной структуре всего бытия: творческое начало — выражение — воплощение — влияние (даже в буквальном смысле последнего слова)»[56]. Любопытно при этом то, что в сочинениях близких по времени к этой записи — «С нами Бог»[57] (1946), «Реальность и человек»[58] (1956) — рассмотрение этого вопроса практически не встречается. С. Л. Франк, рассматривая эту тематику, вероятно разделял представление о Боге-Троице, хотя следует отметить здесь большее влияние немецкой мистики в лице Майстера Экхарта и Якоба Беме, а не патристической христианской традиции. Примечательно, что в личных дневниках мыслителя тема Бога-Троицы получила большее раскрытие, чем он решился опубликовать в своих сочинениях. Причиной этого, возможно, послужило и так существующее видимое напряжение между философской и религиозной тематикой его работ, которую отмечал и сам мыслитель, иронично называя свою позицию по данному вопросу «двойной бухгалтерией»[59].

---

[56] *С. Л. Фр нк*. Мысли в страшные дни // С. Л. Франк. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 349.

[57] «Что Бог един, есть такой же догмат, как и что Бог троичен в своем единстве; даже убеждение, что Бог непознаваем и непостижим, есть догмат, выражающий совершенно определенное представление о своеобразном существе Бога» (*С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 267).

[58] «Бог-Творец, Бог, нисходящий в мир для страдальческого подвига соучастия в трагическом пути спасения, и Бог, внедряющийся в мир и изнутри в качестве святого Духа — духа святости — влекущий мир обратно в свое лоно, — эти три лица Божии, выраженные в догмате троичности, суть лишь как бы наружные проявления или аспекты самого неприступного существа Божия, его «сущности» (*С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. М., 2007. С. 179.).

[59] *С. Л. Фр нк*. О невозможности философии (Письмо другу) // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 94.

Исходя из постулирования (и личного ощущения) реальности бытия Бога, С. Л. Франк считает, что «...религиозное чувство тайны и глубинности бытия есть первое и необходимое условие развития философии...»[60], причем «...подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания...»[61]. Философия находит у С. Л. Франка следующее определение: «...По своей исконной сути, она — наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи (...) с религиозной мистикой»[62]. А поскольку всякая философия занимается онтологией, то познание истинной онтологии с необходимостью «...предполагает духовный опыт, не как внешнее созерцание, а как основанное на истинном внутреннем переживании постижение существа и смысла жизни»[63]. И если такая «мета-физика» как существенная часть философии — этой любви-дружбы с мудростью (φιλοσοφία) — имеет своим объектом Причину всех причин, Принцип всего, то как раз вследствие возвышенности своего объекта изучения, философия, по мысли С. Л. Франка, обречена смотреть на него как «сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13 : 12) и все самые высокие достижения интеллектуальной мысли оставляют место некой рациональной неудовлетворённости. Ж. Маритен по этому поводу остроумно замечает, что в этом заключается «...и нищета метафизики, и ее величие. Она пробуждает желание наивысшего единения, полноты духовного обладания в порядке реальности, а не только в идее, и не может его осуществить»[64], и вслед за этим добавляет, что мистическое же философствование при этом хотя и «...не есть блаженство,

[60] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия. С. 14.

[61] *С. Л. Фр нк*. Религия и культура (По поводу новой книги Д. С. Мережковского) // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 531.

[62] *С. Л. Фр нк*. Русское мировоззрение. С. 474.

[63] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия. С. 16.

[64] *Ж. М ритен*. Метафизика и мистика // Путь. № 2. Париж. 1926. С. 94.

[Содержание]

не есть совершенное обладание божественной реальностью. Но это ее начало. Это вхождение уже здесь, на земле, в непостижимый свет, вкушение, осязание, и непроходящая сладость от близости Бога...»[65]. Надо думать, что с таким определением философии согласился бы и русский философ.

Говоря о соотношении мистики и религии, стоит обратить внимание на соотношение между мистикой и богословием. Так, можно отметить существующую тенденцию, которая склонна рассматривать мистику и систематическое конфессиональное богословие как явления даже не просто противостоящие друг другу, а строго враждебные. Такое отношение можно обнаружить в любой религиозной традиции, в том числе в христианстве. Причиной того могут служить занимающие позицию непримиримых противников формы отношения к «священному», которые выражаются в существовании крайностей как сухого аналитического буквализма по отношению к религиозным догматам, так и крайне спиритуализированного индивидуализма. Выразительный пример этого мы можем обнаружить в средневековой истории Западной Церкви, когда, с одной стороны, господствует традиция интеллектуалистических теологических энциклопедий — сумм, а с другой — достаточно экстравагантных проявлений мистической духовности, которые находили живой отклик в религиозных массах. У С. Л. Франка также можно встретить противопоставление живого мистического переживания и застывшей области религиозно-богословских определений[66], а также указание на то, что «...живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате, т.е. суждении, извлеченном из опыта... »[67]. Как замечает Ф. Буббайер, на сдержанное отношение

---

[65] Там же. С. 94.

[66] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 192.

[67] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 270.

к жестким идеологическим системам С. Л. Франка повлиял его опыт марксистского догматизма[68].

Взвешенный подход к этим вопросам был всегда характерным для традиции Восточной Православной Церкви, которая предполагает одновременно достоверность мистического опыта в пределах Церкви и возможность содержания учения Христова, хранимого Церковью, оказывать воздействие на каждого ее члена в свою меру. При этом следует понимать, что догматы не являются каким-то отстраненным, исключительно умозрительным, «безличным» и исчерпывающим знанием потустороннего. У С. Л. Франка мы обнаруживаем тенденцию, которая, помимо констатации поверхностного противоречия мистики и богословия, стремится определить их глубинное единство. Философ отмечает, что догматы имеют не теоретическое, а практическое значение, являются «...вехами для правильного пути в жизни...»[69], а также «...символическим и таинственным обозначением божественной природы...»[70]. Вообще заметно, что в этом отношении русский философ стремится сохранить золотую середину. Так, С. Л. Франк критикует как разного рода экстатических сектантов, которые, проходя мимо уже данного откровения, жаждут новых частных откровений в мистических переживаниях, так и порицает идейную позицию такого рода, которая считает, что новых откровений-переживаний о божественной реальности вообще не может быть[71]. Другое дело, что для большинства верующих в той или иной религиозной традиции, догматы их веры воспринимаются как отвлеченные и никак не связанные определения «о вере», существенно не затрагиваю-

[68] *Ф. Бубб йер* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. М., 2001. С. 215.

[69] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 271.

[70] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия. С. 16.

[71] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 479.

щие их жизнь в силу низкой напряженности религиозной практики. В то время как, по замечанию С. Л. Франка, «людей, обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием, называют обычно “мистиками”»[72]. Однако на самом деле догматы есть не что иное, как результат той самой духовной мистической жизни отцов Церкви, а ни в коем случае не отвлеченные философские сентенции. Уместно в данном случае привести идейно близкое мысли С. Л. Франка высказывание Н. А. Бердяева по этому поводу: «На вселенских соборах дело шло не о философских теориях, а о жизни и смерти, о религиозном восприятии таинственных реальностей»[73]. Так что получается, что при идеальном взгляде мистика не противоречит богословию, хотя следует понимать, что подобная гармония «ума» и «сердца» далеко не всегда имела место в реальной истории.

В связи с этим следует сказать о рассматриваемом С. Л. Франком взаимоотношении между философией и богословием. Этот вопрос является тем более существенным, что после вынужденной эмиграции философа из России в Германию в 1922 году в его трудах религиозная составляющая рассматриваемых им тем становится все более выраженной. Так, философское сочинение «Непостижимое», которое биограф С. Л. Франка Ф. Буббайер называет самой смелой и поэтической работой философа[74], имеет подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии». Однако в первоначальном неопубликованном немецкоязычном варианте трактата стоял подзаголовок «Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie» («Онтологическое введение в мистическое богословие»), что свидетельствует, по замечанию Д. В. Солодухина, о том, что С. Л. Франк «...

[72] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 279.

[73] *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 131.

[74] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 187.

не только признавал, но и подчеркивал созвучность своей философии мистической теологии...»[75]. Несмотря на то, что предметом его размышлений часто становятся традиционно богословские темы (что справедливо не только для «Непостижимого», но и для всего позднего, «послеэмигрантского» творчества философа), его сочинения носят, прежде всего, философский характер и не являются средствами апологетического или разрушительного толка, но лишь попыткой «...непредвзято увидеть и описать *пр вду* во всей ее полноте...»[76]. Однако среди стилистических особенностей текстов С. Л. Франка следует отметить, что в сочинениях русского философа заметен особый тон философско-полемического доказательства мыслителем наличия духовной реальности, а также возможности прикоснуться к ней. Действительно, С. Л. Франк стремится рациональными логическими средствами прийти к той реальности, на личный опыт переживания которой в его трудах встречаются ссылки в виде своеобразного «экзистенциального аргумента»[77]. Но как раз этот факт в совокупности со встречающейся в его сочинениях полемикой с физиологическо-психологическими и материалистическими воззрениями на мир и человека позволяет констатировать наличие в философских сочинениях С. Л. Франка апологетического момента, направленного на доказательство реальности духовного мира (неслучайно философ посвятил отдельную статью разбору онтологического доказательства бытия Божия).

В трудах мыслителя обнаруживается различие вечного общего откровения как откровения реальности как таковой и конкретно-положительного откровения, каким являлось, согласно мнению мыслителя, например, откро-

---

[75] *Д. В. Солодухин.* Рациональные и иррациональные аспекты познания в интуитивизме С. Л. Франка. М., 2001. С. 56.

[76] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 419.

[77] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 192, 289, 401, 540; *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 45.

вение Иисуса Христа. При этом общее вечное откровение реальности является, можно сказать, онтологическим и историческим фоном и в некотором смысле общим условием восприимчивости к конкретному откровению, в котором Бог овладевает человеком и дает ему живое личное откровение. Наилучшим и самым адекватным выражением религиозного сознания мыслитель называет именно христианское учение,[78] как « *бсолютную религию*, т. е. абсолютный, чистейший образец самого существа религии»[79], которая тем не менее понималась мыслителем скорее в духе христианского универсализма (при этом философ был крещен в Русской Православной церкви и оставался всю жизнь православным). С. Л. Франк отмечает, что философия склонна выдвигать на передний план вечное общее откровение реальности и стоять на «беспредпосылочном» основании, в то время как религия и богословие склонны уделять большее внимание конкретной стороне положительного откровения и иметь его своей предпосылкой и основанием. С. Л. Франк постулирует вечное единство общего и конкретного откровения, которые «...в последней своей полноте и высшей потенции сливаются в неразрывное единство в спекулятивной религиозной мистике»[80], с одной стороны, и гармоничное сочетание философии и религии как «...совместно основанных на религиозном опыте, на откровении...»[81] — с другой. Исходя из такого подхода, С. Л. Франк ожидаемо относит себя именно к философам[82] и оценивает использование христианской мыслью наработок философии как обогащение христианского сознания, «...его расцвет и адекватное самораскрытие»[83].

[78] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 498, 502; *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 219.
[79] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 287.
[80] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 480.
[81] Там же. С. 481.
[82] Там же. С. 184.
[83] Там же. С. 482.

Занимаясь философской аналитикой этой непостижимой реальности, С. Л. Франк замечает, что, несмотря на все предпринимаемые им попытки познания этой сферы, они остаются не чем иным, как кружением вокруг этой Святыни или Божества. Называя среди великих мистиков Гераклита, Сократа, Плотина, Оригена, блаж. Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Николая Кузанского, Майстера Экхарта, Анеглуса Силезиуса, Ф. Баадера, Якоба Беме, Ф. Шеллинга, русский мыслитель явственно свидетельствует, что в подобном кружении около Абсолютного и «...состоит смысл всякой спекулятивной мистики»[84], тем самым недвусмысленно причисляя свою творческую деятельность к направлению спекулятивной, рациональной или теоретической мистики.

Специфическая основа мироздания, единение с которой может переживать человек, по-разному именуется у русского философа. Так, С. Л. Франк использует для описания общей взаимосвязанности, включенности всего существующего в некую тотальность бытия понятие «всеединство»[85]. Всеединство является всеобъемлющим, сверхвременным, самодовлеющим бытием, обладающим свойством непосредственности и металогичности. Эта полнота бытия именуется также «высшим бытием»[86], «последним основанием — первоосновой»[87], «фундаментом»[88], «бездонными глубинами»[89], «живым первоисточником жизни»[90], «светом»[91], «родиной»[92], «почвой»[93], «ло-

[84] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 451.
[85] Там же. С. 234.
[86] Там же. С. 394.
[87] Там же. С. 398.
[88] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 61.
[89] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 401.
[90] Там же. С. 444.
[91] Там же. С. 447.
[92] Там же. С. 439.
[93] Там же. С. 394.

ном»[94], из которого возникает совокупность отдельных частностей. С. Л. Франк характеризует это таинственное основание бытия при помощи понятия «непостижимое». Встречаясь в нашем опыте, оно не может быть рационально ясно постигнуто и разложено средствами анализа. Эта реальность проявляется в сфере окружающего нас предметного бытия (эмпирической действительности), сфере нашего внутреннего бытия и в сфере бытия как такового, которое включает в себя две первые. «Непостижимое» есть область исключительно особого опытного «самоочевидного» знания, чье содержание логически невыразимо. Это основание мира есть также нечто непостижимое, по существу именуемое С. Л. Франком преизбыточествующим трансрациональным «безусловным бытием», о котором ничего конкретного нельзя выразить «...кроме того, что оно есть “нечто”, которое хотя и содержит в себе все мыслимые “что”, но само не есть никакое “*что-то*”...»[95] и не являясь при этом пустым «ничто». Это есть бытие таинственное-мистическое по своей природе, представляющее собой совпадение всех противоположностей. В конечном счете это безусловное всеобъемлющее бытие определяется С. Л. Франком через понятие «реальность»[96], это есть то, что человек переживает «...как «дух» или духовную реальность»...»[97], как «первореальность»[98] — источник всякого бытия. Последнюю же абсолютную глубину, итоговую первооснову всеединства и источник самой реальности, а через нее и всего существующего С. Л. Франк называет, вслед за Рудольфом Отто, нуминозным, Святыней, Божественностью и Богом[99]. Что важно, взаимоотношение между человеком и Божеством постулируется воз-

---

94 Там же. С. 227, 279.
95 Там же. С. 278.
96 *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. М., 2007.
97 *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 392.
98 Там же. С. 444.
99 Там же. С. 450.

можным и необходимым, реализующимся посредством так называемого мистического общения и, как замечал С. Л. Франк, «...лишь в религиозном опыте...»[100].

В связи с этим следует отметить критическое отношение С. Л. Франка к распространённому мнению, согласно которому вся область мистического (как крайне личностно-субъективного и непроверяемого) превращается в совокупность каких-то суеверий, предубеждений и ощущений, совершенно не имеющих интеллектуального значения, содержания или осмысления. Так, С. Л. Франк указывает, что, наряду с рациональным познанием, существует знание, обладающее даже еще большей значимостью, которое называет мистическим познанием[101]. Необходимо, исходя из этого, подчеркнуть, что противопоставление «мистического» и «рационального» как явлений противоположных не имеет места в беспристрастном научном подходе. Под термином «рациональное» в данном случае следует подразумевать «...логически обоснованное, теоретически осознанное, систематизированное знание предмета, дискурсивные мысли о котором выражены строго в понятиях. В этом смысле «рационализированным» можно назвать объект рефлексии постольку, поскольку он обработан логически — категориальным аппаратом, освоен мыслительно — понятийным образом...»[102]. Как считает крупный отечественный исследователь мистических практик Е. А. Торчинов, мистики любой традиции «...никоим образом не отрицают разум (точнее, дискурсивное мышление) как высшую инстанцию в пределах его компетенции и, более того, зачастую создают вполне рационалистические (в широком смысле этого слова) философские системы на основе осмысления (т. е., опять же, рационализации)

[100] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 467.

[101] Там же. С. 198.

[102] *Н. С. Мудр гей*. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // Вопросы философии. 1982. № 9. С. 108.

своего «мистического» опыта...».[103] Стоит обратить внимание на формулировку Е. А. Торчинова относительно функции разума в области мистики, которую он определяет как «...высшую инстанцию в пределах [ее] компетенции...». Поскольку мистический опыт является актом познания, сопряженным с активным переживанием абсолютного бытия, он конституирует определенную картину мира, которую, в свою очередь, возможно подвергнуть вполне рациональному анализу.

Более того, если сопоставить мистическое с иррациональным, а рациональное с философским, то можно обратить внимание, что С. Л. Франк в то же самое время защищает иррационально-мистические способы познания и указывает на сверхвременное онтологическое единство рационального и иррационального моментов. Философ отмечает внутреннюю связь глубинной сверхъестественной реальности, лежащей в основе всего, с иррациональным началом, исходя из того, что реальность не может быть рационально определена и потому имеет характер трансдефинитный[104]. Также он отмечает, что область этой «непостижимой» реальности может быть обнаружена только при помощи нерационального, т. е. непосредственно первичного живого опыта[105], и в то же время сами эти рациональный и иррациональный моменты выделяются лишь опосредованно, логически, «задним числом». А поскольку философское сознание направлено на «...постижение и уловление бытия в его целостной полноте...»[106], которая содержит в себе как рациональный, так и иррациональные моменты[107], то, следовательно, един-

---

[103] *Е. А. Торчинов* Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // http://www.torchinov.com/работы/статьи/мистический-опыт.

[104] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 235.

[105] Там же. С. 232.

[106] Там же. С. 275.

[107] С. Л. Франк приводит для иллюстрации своей мысли аналогию с космосом, как его понимал человек в эпоху античности — как гармонич-

ственно верный металогический способ постижения мира включает себя и мистический (иррациональный) и логически-рациональный способы постижения реальности в их единстве. Это и позволяет вскрыть трансрациональность самого бытия. «Бытие у него [С. Л. Франка] постигается, таким образом, и рационально, и трансрационально»[108], заключает П. В. Алексеев. Используемый метод цельного познания в совокупности с принципом умудренного неведения, чьей целью является постижение непостижимого, роднит, по замечанию самого С. Л. Франка, его подход с позицией «...всех созерцательных, философствующих мистиков»[109].

Также и современный исследователь Д. В. Сурков, выделяя рациональную составляющую в мистицизме, как интерпретацию мистических переживаний, отмечает, что «рациональным зерном здесь выступает не язык, так как он слишком метафоричен в плане описания мистического опыта, а сама структура осмысления переживания, которая затем оформляется в текст»[110]. Более того, казалось бы, сугубо личные, субъективные переживания, вызванные мистическим опытом, являются в то же время объективными. Так, согласно современному отечественному исследователю философии религии Ю. А. Кимелеву, объективность мистического опыта обнаруживается в двух планах. На первом, субъектном плане это означает, что человек, имеющий подобный опыт, убежден в достоверности не только своего состояния, но и в достоверности содержания мистического опыта. На втором, объектном плане объективность мистического опыта выражается в том, что

ное и в то же время живое целое, амбивалентно божественное и содержащее в себе демонические силы.

[108] *П. В. Алексеев*. Философская концепция С. Л. Франка // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 11.

[109] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 291.

[110] *Д. В. Сурков*. Мистический текст как результат рационализации мистического опыта // Омский научный вестник № 4 (111). 2012. С. 153.

«...субъект опыта соотносит себя с объективно существующей реальностью...», которая воспринимается им не только как «...объективная в смысле внеположенности субъекту и независимости от него, но и как безусловно действительная и действенная реальность»[111]. Такую, не требующую доказательства, достоверность мистического опыта отмечал С. Л. Франк. «“Очевидность” и “достоверность” — основа сверхчувственного мистического опыта»[112] как такового, пишет философ.

Как справедливо отмечает Ф. Буббайер, несмотря на то, что излагаемые С. Л. Франком выводы носят философский характер, они выраженно «...ассоциируются с мистической теологией...»[113]. И в своем стремлении выйти за традиционно сложившиеся рамки рациональной философии, эмпирической науки и традиционного богословия С. Л. Франк стремится к построению идеал-реализма, той «единственной истинной философии», которая превосходит все кажущиеся противоречия и разрешает их в сфере совпадения всяких противоположностей. Как пишет мыслитель, это есть «*...философское преодоление* (...) *всякой р цион льной философии*»[114]. Исходя из этих положений, указывающих, с одной стороны, на философский характер его работ и на религиозный предмет его рефлексии, а с другой — на стремление преодолеть традиционное понимание узких рамок рациональной философии и сродство размышлений философа с мистической теологией, напрашивается вывод о том, что верно будет назвать направление мысли С. Л. Франка философской мистикой. Она являет собой синтез философской методологии, религиозного объекта познания и личного духовного, мистического опыта. Что подчеркивает

[111] *Ю. А. Кимелев*. Философия религии. М., 1998. С. 52.

[112] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 238–239.

[113] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 194.

[114] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. М., 1990. С. 314.

[Содержание]

и Ф. Буббайер, говоря о том, что «...Франк был не только философским, но и религиозным мистиком»[115].

Таким образом, в сочинениях С. Л. Франка мы обнаруживаем использование философом понятия «мистического» по отношению к свой философской системе; при этом, что даже более важно, используемые С. Л. Франком формулировки, хотя и позволяют ему обходить (по всей видимости отнюдь не преднамеренно) использование слова «мистика» и «мистическое» стороной, но по своему содержанию и смыслу выражают как раз мистическое отношение к миру, человеку и Абсолюту.

1.2. Аналитика мистического опыта в философии С. Л. Франка

В анализе феномена мистических переживаний методологически удобным представляется использование феноменологической традиции, тем более что С. Л. Франк сам применял этот метод в своей философии. Исходя из предложенного еще Э. Гуссерлем феноменологического проекта, с одной стороны, существует мир с его явлениями и их сущностями, а с другой — сознание с его свойством интенциональности, постоянной обращенности на что-либо. При этом мир, как он есть, не дан нам непосредственно, но «...как то, что нами "обмыслено" сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, воспомянутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т. д.»[116]. При этом исследователя привлекает не то, что представляет собой бытие (и вещи) как таковое, а то, как оно воспринимается человеческим сознанием.

115 *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 228.

116 *Э. Гуссерль.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 139.

Другими словами, происходит феноменологическая редукция или, иначе говоря, ἐποχή («задержка, остановка, удерживание»). Следует отметить, что, кроме аналитики мистического переживания, С. Л. Франка интересовала и сама духовная реальность как таковая, и в этом можно увидеть отличие «чистой» феноменологии от творчества русского мыслителя. В итоге понятие «феномен» («φαινόμενον» — «являющееся, очевидное») представляется как нечто самодостаточное, то, что дано нам в сознании. В феномене всегда есть смысл. Значение имеет лишь сам феномен и его переживание. Таким образом, мистическое переживание становится хорошим примером феномена.

Здесь мы выходим на возникающее из столкновения человека с миром понятие опыта. Неслучайным философским афоризмом в этой связи звучит призыв Э. Гуссерля: «Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право»[117], т. е. назад к опыту переживания событий мира в человеческом сознании. Современная исследовательница О. Шпарага по этому поводу замечает следующее: «...опыт есть телесное движение и восприятие, рисующее нам синкретичный образ мира как чего-то такого, чем мы всегда уже заинтересованы и захвачены...»[118]. Но при этом, несмотря на наличие восприятия (зрение, слух, осязание и т. д.), наши ощущения остаются «невидимыми» и непознаваемыми. Мы видим в нашем сознании всегда сознание чего-то и ощущаем всегда что-то, но не в состоянии ощутить сами эти органы восприятия (как нельзя глазом увидеть сам этот глаз). С. Л. Франк следующим образом говорит о подобном непосредственном способе обладания рационально непостижимой реальностью: «Непостижимое существо реальности

[117] Там же. С. 143.

[118] *О. Шп р г* . Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания // http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_2/08_2_2001.htm#_ftnref59.

открывается лишь тем, кто, не ища, просто *имеют* и *вкуш ют* его, кто сами в нем *суть* — и вместе с тем все же умеют *держ ть свои гл з* открытыми»[119].

В трудах русского мыслителя можно встретить значительное количество доступных для философского анализа указаний на возможность познавательной связи человека и трансцендентной реальности. Как пишет Н. С. Арсеньев, основным мистическим переживанием С. Л. Франка было ощущение-восприятие мистического фона, «...близости Основного, «носящего» нас, пронизывающего все творение и нас Своим присутствием, — Божественного заднего фона или Основы бытия и жизни»[120]. Действительно, С. Л. Франк высказывает эту мысль множеством способов. Всеобщее единство бытия, металогическая реальность, именуется философом «*... лоном, из* которого (...) возникает расчлененная совокупность отдельных определенностей...»[121]. В этом определении видится указание на погруженность всего существующего в область сверхъестественной реальности. Также С. Л. Франк отмечает, что человечество живет в двух планах бытия: плане предметной, эмпирической действительности и плане духовной реальности, поэтому, несмотря на онтологическую тотальную зависимость от Абсолютной реальности, сам факт ее наличия доступен не всем, но тем, кто «...еще сохранил подлинное чувство реальности...»[122], кому с полной достоверностью открывается, что эта духовная реальность «*...есть, присутствует всегд и везде,* что ее бытие носит характер абсолютной необходимости...»[123]. Так что потенциально обнаружение этой реальности является возможностью каждого человека, причем это прикосновение к живоносной реальности в силу ее невыразимости

---

[119] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 287.

[120] *Н. С. Арсеньев.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 276.

[121] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 227.

[122] Там же. С. 220.

[123] *С. Л. Фр нк.* С нами Бог. С. 239.

не может быть равнозначной его рациональному постижению, ибо она неуловима в понятии, как сама жизнь, и может «...быть только пережита...»[124] в мистическом опыте[125] как духовная реальность.

Так, мы встречаемся с понятиями «переживание» и «опыт», которым С. Л. Франк закономерно уделяет специальное внимание в своих сочинениях. Философ определяет сознание как «...совокупность данного, комплекс актуально переживаемого как такового...»[126], причем сознание может быть направленно (интенциональность есть его существенное свойство) и на не существующий в настоящее время объект, например, на Наполеона или Александра I, тем не менее существующим является само переживание как существо сознания. «...Образ есть вместе с тем живое переживание, в форме чувства...»[127], пишет С. Л. Франк, и в этом видится мощный феноменологический заряд гносеологии русского мыслителя. Действительно, феноменологический подход импонировал С. Л. Франку, поскольку наделял момент переживания чего бы то ни было философской значимостью. Однако все же следует понимать, что русский философ шел дальше простых проявлений и видел за ними действительно существующую и значимую абсолютную, духовную реальность.

У С. Л. Франка переживание, с одной стороны, особый тип сознания, а с другой — само существо «...душевной жизни лежит в переживании...»[128]. В конечном счете «переживать» «...равносильно простому *“быть”* в смысле непосредственного или внутреннего бытия»[129]. По сути, для С. Л. Франка переживание есть способ существования че-

[124] Там же. С. 243.
[125] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 73.
[126] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 147.
[127] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 524.
[128] Там же. С. 494.
[129] Там же. С. 506.

ловека в мире, указывающий на его погруженность в бытие. Значит, переживание — нечто большее, чем простое субъективное состояние человека. Оно имеет духовное измерение, в котором знание и жизнь являют собой единое целое — живое знание. «“Пережить”, “прочувствовать” что-либо значит *зн ть объект изнутри,* в силу своей объединённости с ним в общей *жизни...*»[130]. Далее С. Л. Франк устанавливает связь между понятиями «переживание» и «опыт», указывая на то, что «... душевные переживания и явления духовного порядка ближайшим образом предстоят нам как содержания непосредственного опыта...»[131]. Философ различает обыденный чувственный опыт соприкосновения с фактами и объектами и опыт сверхчувственный, к которому относит опыт математических формул и геометрических фигур, эстетический и нравственный опыт (а также в своей глубине опыт общения между людьми). Сам же опыт он трактует как «... обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого»[132], что указывает также на абсолютно убедительный, самодостоверный характер всякого опыта.

Исходя из существующего представления о том, что всякое переживание есть «по умолчанию» некий внутренний, субъективный, а поэтому, в каком-то смысле, иллюзорный и крайне сомнительный в своей достоверности опыт, следует остановиться на соотношение понятий «субъективности» и «объективности». У С. Л. Франка встречается следующий ход мысли по этому вопросу. Традиционно «субъективное» относится к глубинам человеческого опыта, его душевным переживаниям по поводу встречи с чем-то таинственным, загадочным, с тем, что вызывает у нас чувство изумления и благоговения (красота и любовь, смерть и рождение человека, великие катастрофы и соци-

---

130 *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 593.

131 *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 260.

132 *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 234.

альные потрясения, моральный закон и звездное небо), тем, что в конечном счете не поддается привычному, рациональному объяснению, позволяющему включить переживаемое в понятную картину мира. В отличие от «объективного», понимаемого как действительное наличие фактов внешней по отношению к душевной жизни человека реальности, улавливаемых в понятиях рациональной мысли. При такой постановке вопрос о соотношении субъективного и объективного можно преобразовать в вопрос о действительном существовании внутреннего чувства-впечатления-переживания и внешнего мира. И если очевидность действительности внешнего предметного мира С. Л. Франком безоговорочно принимается, то доказательству реальности внутренних переживаний он уделяет специальное внимание, обращаясь к очевидной значимости и реальности человеческих настроений, мнений, прихоти, характера, чувства, страсти, которые способны изменять эмпирический мир, влиять на действительность. Исходя из этого, он приходит к заключению, что «...все, что каким-либо образом переживается нами, как-либо дано нам в опыте, — в каком-то смысле непосредственно есть»[133]. Как замечает П. В. Алексеев, в философии С. Л. Франка «внутренний мир человека, взятый в целом, — не меньшая реальность, чем явления материального мира»[134]. И далее философ замечает, что даже сон или звон в ушах, принимаемый человеком за звонок в дверь, тоже неким образом существует и является частью непосредственного опыта человека. Заблуждением их делает только позднейшая интерпретация (сна — как реальности, а звона в ушах — в качестве звонка в дверь), рефлексия, лишь частично способная облечь внутренний опыт в логические суждения. Поэтому, с точки зрения мыслителя, понятия «субъективное» и «объективное» указывают не на несуществующее и существующее,

[133] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 259.
[134] *П. В. Алексеев.* Философская концепция С. Л. Франка. С. 7.

а на явления внутренней и внешней духовной жизни соответственно. Исходя из этой логики, субъективный «...религиозный опыт есть опыт Тайны...»[135] и вместе с тем он действительно существует и предельно значим для человека. Но в то же время содержание религиозного опыта, строго говоря, должно пониматься вне этих категорий, и, по антиномическому выражению С. Л. Франка, является «...одновременно и объективной, и субъективной...»[136], поскольку та реальность, которая открывается человеку, является всеобъемлющей и обнаруживается как вне человека, так и внутри его существа.

На этом моменте стоит остановиться подробней, чтобы уточнить соотношение понятий «мистический опыт» и «религиозный опыт». Собственно «мистический опыт» обычно понимается как предельное по своей содержательности и напряженности духовное переживание, которое, тем не менее, может быть как религиозным по своему генезису и феноменологии, так и не религиозным — в таком случае принято говорить о факте естественного или секулярного мистицизма.

Вместе с тем следует сделать уточнение, что любой мистический опыт можно трактовать по своей глубинной природе как опыт религиозный. Религия (religare — связывать, соединять) имеет своей основой связь человека со сферой сверхъестественного. Вообще, любая религия в силу констатации самим фактом своего существования сверхприродного мира и возможности связи человека с этим миром является в глубине учением мистическим, т. е. предполагающим живую и реальную связь и общение человека с божеством, и христианство с его идеей обожения и догматом о вочеловечении Сына Божия не составляет исключение[137].

[135] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 250.
[136] Там же. С. 241.
[137] *П. М. Минин*. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. С. 3–4.

[Содержание]

Н. О. Лосский по этому поводу прямо отмечает, что без наличия первоначального мистического опыта как исторического факта и как личной возможности: «...невозможно было бы возникновение религии...»[138]. Эту же точку зрения разделяет и П. Л. Бергер[139]. И хотя высокий уровень мистических переживаний доступен немногим людям, которых можно было бы назвать мистически одаренными, в зачаточном состоянии как потенция или как некое «ощущение» он присущ большому количеству людей, в том числе не считающих себя религиозными. Так, во всем творчестве С. Л. Франка ощутим особый мистический взгляд на реальность: в книге «Реальность и человек» философ говорит о чувстве «...всеобъемлющей и первичной реальности, которая пронизывает и мое собственное бытие и составляет его существо»[140]. Подлинное бытие через жизненный опыт соприкасается с глубинными пластами нашего собственного бытования и через это нам непосредственно открывается сама жизнь, которая не является откуда-то извне, но, в конце концов, открывается нам «...как почва в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем»[141]. Однако С. Л. Франк называет мистической отнюдь не только сферу религиозных или философско-онтологических отношений. Так, в его трудах наличествует момент именования мистической реальностью таких, казалось бы, обыденных вещей, как ощущение могущества общественных нравов, государственной власти, порядка и законов в силу того, что «...мистическое в [них], именно то обстоятельство, что в [их] лице незримое, нематериальное и вместе с тем безличное нечто властвует над нашей судьбой со всей

---

[138] *Н. О. Лосский.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 263.

[139] *П. Л. Бергер.* Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. С. 219.

[140] *С. Л. Фр нк.* Реальность и человек. М., 2007. С. 70.

[141] Там же. С. 35.

мощью огромной предметной реальности...»[142]. По всей видимости, такое мистическое отношение к подобным обыденным явлениям было глубоко прочувствованным переживанием С. Л. Франка, на жизнь которого выпали такие трагические события, как Февральская и Октябрьская Революции 1917 года, Гражданская война в России, голод, а затем вынужденная эмиграция в Германию, проблемы со здоровьем, приход к власти нацистов, бегство во Францию, Холокост (философ был этническим евреем), Вторая Мировая война, оторванность от Родины и смерть на чужбине в Великобритании. Как пишет биограф философа Ф. Буббайер, «трудности и печали Франка усугублялись плохим здоровьем, что, возможно, способствовало его осведомленности в мистических вопросах и ощущению непосредственной близости духовного мира»[143].

Как пишет С. Л. Франк, религиозность есть не что иное, как «...интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством...»[144], и «...непосредственное ощущение и переживание Божества»[145] и «...в самой глубокой и чистой форме есть чувство родства между человеком и Богом...»[146], который является Источником и духовной реальности, и предметного мира. Кроме того, рассуждая о том, что представляет собой скрытое существо философии, С. Л. Франк, в частности, допускает высказывание: «...в основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция...»[147]. Именно на основании личной философско-религиозной интуиции русский философ рассуждает о «...сверхрациональном все-

[142] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 383.
[143] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 196.
[144] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 59.
[145] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия. С. 17.
[146] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 59.
[147] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия. С. 9.

[Содержание]

единстве...»[148] бытия, и такое познание сверхъестественных сфер реальности, которое сочетает в себе рациональную форму мышления и эмоциональность сердечного переживания и вовлекает в этот процесс всего человека, можно именовать мистическим.

Данное утверждение требует пояснения, для предоставления которого следует обратиться к наследию известного теолога XX века, представителю так называемой «диалектической теологии» и философу-экзистенциалисту Паулю Тиллиху. Так, он в своей работе «Динамика веры»[149] определяет веру в качестве состояния предельной заинтересованности. Вера — это целостный акт, вовлекающий в себя всего человека, состояния серьезной «предельной» заботы человека, озабоченности его предметом веры. Вера, согласно интерпретации Пауля Тиллиха, это такой предельный интерес, состояние особой захваченности, который ставится человеком «во главу угла», оттесняя все прочие заботы и интересы, и требует от человека полной самоотдачи. При этом П. Тиллих, как христианский богослов, считает, что оценивать мистический опыт как подлинно религиозный можно лишь при том условии, когда он обращен к подлинно беспредельному Богу, в ином же случае, такая предельная забота или мистическое переживание может иметь направление на вещи тварные, опасаясь в конечном счете превратиться в идолопоклонство и стать обманом, когда за вечное принимается конечное. Понимая религиозную веру таким образом и обращаясь при этом к анализу переживания мистического, также захватывающему всего человека и способному коренным образом изменить мироощущение и саму жизнь человека, можно сделать вывод о глубинной религиозности всякого мистического опыта, а также о том, что мистический опыт лежит в основе религиозности как таковой.

---

148 *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 5.

149 *П. Тиллих*. Динамика веры // П. Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 133.

Следует также сказать, что понятие «религиозный опыт» не всегда предполагает собственно мистические переживания (хотя включает их в себя как наиболее напряженное общение с Богом) и может содержать вполне обыденный опыт участия человека в религиозной жизни какой-то традиции, не предполагающий экстатических состояний и чудесных откровений. Другими словами, не всякий практикующий верующий является мистиком в специальном смысле этого слова. Исследовательница Е. К. Карпенко обращает внимание, что в творчестве С. Л. Франка «...соотношение между мистическим опытом и обычным рационально-религиозным восприятием Бога как трансцендентальной реальности то же, что и соотношение...»[150] между духовной всеобъемлющей сферой бытия и уровнем эмпирической действительности, т.е. опыт религиозный и мистический существенно различны. Вместе с тем не следует забывать, что религиозная вера, особенно в христианской традиции, к которой принадлежал С. Л. Франк, является первым этапом мистического познания, за которым в дальнейшем, согласно категоризации И. В. Рынковой[151], следует этап духовного опыта, а затем и непосредственного созерцания. А как на то указывает сам философ, «...достоянием личной веры может быть ... содержание соборного религиозного опыта, со всеми входящими в его состав достижениями религиозных гениев...»[152]. Также С. Л. Франк указывает, что через подлинно религиозный опыт, в котором человек обретает покой души и возносится к неведомым высотам, возможно пережить то, что именуется нами мистическим опытом в собственном смысле слова, как ощущение про-

[150] *Е. К. К рпенко.* С. Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 145.

[151] *И. В. Рынковой.* Проблема методологического подхода к изучению мистико-аскетической практики // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. № 2. 2010. С. 30.

[152] *С. Л. Фр нк.* Философия и религия. С. 17.

никновения сверхъестественных, сверхрациональных сил в жизнь человека, испытать, по словам русского философа, «касание мирам иным»[153]. Однако С. Л. Франк не останавливается на констатации возможности переживания некой «абстрактной» реальности и определяет религиозный опыт также как опыт «... *того* несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах как “священное”, “святое”, “святыня”, “Божество”, “Бог”»[154]. Природа такого сверхъестественного опыта понимается философом как внутреннее ощущение душой Неведомого, Непостижимого и в то же время как касание и проникновение этой Тайны в душу человека. Опыт встречи с этой реальностью есть такой же факт, как все остальные факты чувственного опыта, поэтому по отношению к этому опыту применимы такие понятия «обыденной» терминологии, как «чувствовать» и «ощущать». Другими словами, С. Л. Франк использует понятие «религиозный опыт» именно в значении понятия «мистического опыта» как связи человека со сверхъестественным.

Анализируя важнейшие характеристики мистического опыта, следует указать на существенное отличие тех познавательных приемов, с помощью которых исследователи изучают феномен мистического[155] и самих мистиков, познающих иноприродную, идеальную реальность. От последующего осмысления мистического опыта, связанного по преимуществу с такими методами рефлексии, как дедукция и индукция, следует отличать сам акт постижения-переживания иноприродного, реализующийся в момент мистического переживания. Он отличен от «холодного», рационального осмысления: встреча с подобно-

[153] Там же. С. 192.

[154] *С. Л. Фр нк.* С нами Бог. С. 237.

[155] Имеются в виду такие классические приемы мышления как анализ, синтез, сравнение, аналогия, обобщение, абстрагирование, моделирование, ассоциативный метод и т. д.

го рода «информацией» не просто воспринимается разумом мистика, но переживается всем его существом. Это акт познания внутренне не дифференцирован и лишен всякого осмысления и теоретизирования, которое возникает уже по факту пережитого. Поэтому, характеризуя мистический опыт с точки зрения гносеологии, следует сказать, что единственным адекватным его описанием является такой гносеологический акт, как интуиция, под которой следует понимать не теоретическое изучение, а непосредственное ощущение «скрытой» за множеством вещей подлинной единой реальности, слияние познающего субъекта с познаваемым. С. Л. Франк по этому поводу пишет: «...Познание есть познание связей, включенности частей в единство...»[156]. Им выделяется две формы познания: «...отвлеченное знание *о* предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, — знание (...) вторичного порядка — и *непосредственную интуицию предмет в его мет логической цельности и сплошности — первичное* знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание»[157]. Под интуицией при этом мыслитель понимает особого рода глубокое внимание, «... направленность на реальность *всего н шего ре льного существ ...*»[158], при котором рациональный «ум» и чувствующее «сердце» слиты в единстве.

Из чего видно, что разграничивающая линия между просто религиозным человеком и религиозным мистиком (или мистиком вообще) проходит в области гносеологии — если верующий верит в существование Бога, то мистик ощущает присутствие божественных сфер исходя из личного опыта. Как отмечает И. А. Неманов, своеобразие мистического мироощущения заключается в том, что «... мистик постоянно чувствует за видимым и ося-

[156] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 103.
[157] *С. Л. Фр нк*. Мысли в страшные дни. С. 229.
[158] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 91.

заемым миром иной, скрытый мир...»[159]. В сочинениях С. Л. Франка мы встречаем многократные указания на такого рода ощущения стоящего позади всего остального эмпирического, предметного мира фона или основания[160]. Так, например, философ пишет: «Позади всего предметного мира — того, что наше трезвое сознание называет “действительностью”, — но и в самих его неведомых глубинах — мы чувствуем *непостижимое*, как некую *ре льность*, которая по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»[161]. Примечательно, что С. Л. Франк также часто подчеркивает важность, особенность и даже в некотором роде исключительность подобного личного опыта переживания скрытого основания мира, которое, однако, ощущаемо и доступно не каждому. Лишь для того, кто обладает таким личным опытом особого переживания бытия, для того реальность этого измерения бытия является безусловно самодовлеющей и самоочевидной[162]: «...кто еще сохранил подлинное чувство реальности, тот его [непостижимое] всегда ощущает»[163]. Причиной же тому, что большинство не замечает наличия этой особой сверхъестественной реальности, заключается, по мысли философа, только в том, что, хотя люди и пребывают и даже совпадают с этой реальностью по внутреннему существу, все их внимание остается «...заполнено тем, что мы встре-

[159] Цит. по: *Н. В. Девд ри ни*. Иррационально-мистическое проявление коллективного бессознательного в структуре духовного опыта // Вестник Челябинского государственного университета. Политические науки. Востоковедение. № 14 (229). 2011. С. 86.

[160] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 43, 47, 53, 59, 61; *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 587.

[161] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 192.

[162] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 192, 289, 401, 540; *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 45.

[163] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 220.

чаем и на что наталкиваемся извне»[164], т. е. содержанием эмпирического мира.

Показательно, что С. Л. Франк при анализе характера единения человека с Божеством использует понятия экстаза. Так, если один способ единения с божественной реальностью С. Л. Франк уподобляет медленно нарастающей воде, которая постепенно покрывает всего человека, то второй он уподобляет бурному напору воды, который «...настолько овладевает нами, что мы в состоянии “экстаза” как бы “выходим из себя” и теряем из виду ограничивающую наше “я” предметную действительность...»[165]. Понятие «экстаз» происходит от греческого «ἔκστᾰσις», что означает «смещение, исступление, восторг». В неоплатонической традиции, на которую ссылается русский философ, под экстазом понималось выхождение человека из самого себя, в результате которого он непосредственно касался Первоначала (Эннеады VI 9, 11, 23). По свидетельству Порфирия, Плотин по крайней мере четыре раза испытывал подобный мистический опыт единения. Как мы увидим далее, нечто подобное пережил и С. Л. Франк.

Вообще, если рассматривать тех мыслителей, которые предлагали собственную аналитику феномена контакта человека с запредельным, то стоит отметить прежде всего тех, на кого ссылается сам С. Л. Франк.

Первым является немецкий теолог Ф. Д. Э. Шлейермахер. Интересно, что русскоязычная аудитория познакомилась с ключевыми текстами Ф. Шлейермахера («Речи о религии к образованным людям ее презирающим», «Монологи») в самом начале XX века, как раз благодаря переводам этих сочинений на русский язык молодым еще С. Л. Франком. По словам русского философа, «Шлейермахер принадлежал к духовному типу людей, основной интерес которых направлен не на сферу объективного, а на внутреннюю

[164] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 24.
[165] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С 331.

жизнь личности»[166]. Выбор С. Л. Франка явно неслучаен: скорее всего, именно в трудах Ф. Шлейермахера он нашел то, что было глубоко родственно его пониманию веры, и в этом можно усмотреть явное влияние мысли немецкого теолога на последующие зрелые интеллектуальные построения русского философа. Если Г. Гегель отводил место религии и Богу в разуме, а И. Кант в сфере нравственности, то Ф. Шлейермахер, как представитель философского измерения романтизма, известен тем, что ассоциировал человеческую религиозность со сферой чувств: «...истинная религия — это чувство и вкус бесконечности»[167]. В этом двух мыслителей объединяет и установка на познание внутреннего мира человека, и убежденность в возможности личного контакта с божеством, и стремление слиться с Абсолютом, и, в целом, в значительной степени пантеистически окрашенный взгляд на окружающий мир и природу. Так, например, С. Л. Франк указывает на то, что основанием для религиозно-философской интуиции является не что иное, как «... чисто религиозная идея безмерности, неисчерпаемой глубинности и таинственности Бога»[168].

Другим мыслителем, на которого ссылается С. Л. Франк в связи с аналитикой мистических переживаний, является Уильям Джеймс. Он является автором сочинения «Многообразие религиозного опыта»[169], в котором выделил четыре основных свойства всех мистических переживаний: 1) неизъяснимость (это событие радикально отлично от привычного опыта человека и лишь с большим трудом способно находить выражение в языке); 2) духовность (мистический опыт сообщает человеку убедительное знание о реальности духовного мира); 3) кратковременность (по личностному восприятию

---

[166] *С. Л. Фр нк*. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская Мысль. Кн. IX. М., 1911. С. 8.

[167] *Ф. Д. Шлейерм хер.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. СПб., 1994. С. 77.

[168] *С. Л. Фр нк*. Философия и религия. С. 14.

[169] *У. Джеймс*. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

мистическое переживание длятся недолго); 4) бездеятельность воли (при столкновении со сверхъестественной реальностью человек не способен ни рефлексировать о ней, ни воздействовать на нее, а только лишь воспринимать). В этом отношении интересно сравнить то, как понимал интуицию С. Л. Франк. Еще в своей ранней работе «Предмет знания» русский философ говорит о том, что интуиция позволяет человеку вступить во всеединство, причем такую возможность следует понимать скорее в качестве ниспосланного дара. Опыт интуиции непродолжителен во времени, в процессе которого у человека воля бездействует, а после же прекращения интуитивного момента человек осознает невозможность дискурсивного выражения содержания своего опыта[170]. В некрологе, написанном в память о У. Джеймсе после его смерти, С. Л. Франк говорит, что эта книга «...имеет для современности приблизительно такое же значение, какое, на рубеже XVIII–XIX вв. имели «Речи о религии» Шлейермахера, с которыми она местами почти совпадает по содержанию: здесь и там, интеллектуалистическому отрицанию и интеллектуалистическому перетолковыванию религии противопоставляется идея религии, как своеобразного и самодовлеющего непосредственного переживания»[171].

Известно было С. Л. Франку и исследование Рудольфа Отто, посвященное феноменологии мистицизма[172]. Немецкий религиовед интерпретирует религиозный опыт как встречу с чем-то величественным, священным, таинственным, одновременно устрашающим и притягивающим. Это священное нечто, с которым человек может вступать в контракт, обозначается Р. Отто как «нуминозное». Под этим понятием он понимает чистую божественность, свободную от разного рода моральных прочтений или рациональных интерпретаций, божество как оно есть. Для маркирования же чувств, испытывае-

[170] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 269–270.

[171] *С. Л. Фр нк*. Виллиам Джемс // Русская Мысль. Кн. X. М., 1910. С. 220.

[172] *Р. Отто*. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

[Содержание]

мых человеком, от встречи с нуминозным Р. Отто использует два понятия «mysterium tremendum» (чувство священного ужаса и трепета) и «mysterium fascinans» (чувство восхищения и радости). В этом отношении мистика есть, согласно Р. Отто, высшая степень религиозного переживания, собственная глубина религии. Показательно, что С. Л. Франк не только с уважением отзывается о концепции Р. Отто, но и прямо использует ее элементы в своих сочинениях «Непостижимое» и «Реальность и человек»[173]. Интересно также то, что, выделяемые немецким религиоведом два варианта мистических переживаний — мистицизм внутреннего видения (встреча с божеством посредством погружения в глубины своей души) и мистицизм видения единства (усмотрение последнего мистического единства через видимую множественность мироздания) — также могут диагностироваться в философии С. Л. Франка в качестве двух основных путей достижения божественной реальности.

Как уже было отмечено, в философском наследии С. Л. Франка постоянно встречается мотив сопричастности человека некой объединяющей все тотальности, мотив наличия глубинной связи человеческого существа с живоносным бытием. По этому поводу Ф. Буббайер замечает, что все эти отсылки производят впечатление того, «...что опыт самого Франка сыграл здесь большую роль»[174]. Догадка исследователя тем более проницательна, что находит подтверждение у самого русского философа, который замечает, что все его размышления есть не что иное, как «...попытка рассказать то, что я узнал из внутреннего опыта и что я сам воспринимаю как истину...»[175].

Вообще, для С. Л. Франка было свойственно трепетное отношение к интимным сторонам жизни, по этой при-

[173] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 365, 368, 450, 461; *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 77.

[174] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 197.

[175] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 219.

[Содержание]

чине в его философских произведениях мы не встречаем описания собственных мистических переживаний. Сам философ объяснял это тем, что называл себя «не биографическим человеком»[176], правда, исключение из этого правила составляют дневниковые записи философа и личные свидетельства его близких родственников.

Так, единоутробный брат философа Лев Васильевич Зак свидетельствует, что с юности существенной чертой С. Л. Франка был прирожденный интуитивизм: «Базой всего его мышления была непоколебимая верность интуитивно-данному, внутренне-очевидному, тому, что он сам называл “внутренним опытом”»[177]. Схожую характеристику оставила нам супруга философа, Т. С. Франк: «...Семенушка с малых лет или, вернее, был рожден как бы с Богом в душе...»[178]. Сам С. Л. Франк в своих дневниках оставил подобного рода заметки, подтверждающие эти сторонние свидетельства о его интуитивных озарениях: «Белград, страстн<ая> субб<ота> 19.04.1930, после ночи, давшей откровение!»[179]; «из собств<енного> внутрен<него> опыта, 3 апр<еля> 1932»[180]; «Берлин, 21.X.32, ряд ночных интуиций»[181]; «После полугодового перерыва, обусловленного переездом, болезнью и ослаблением творческой энергии, вчера ночью — ясная интуиция»[182] (24.XII.1943. St. Pierre d’Allvard); «Вчера имел интуицию, связующую ре-

[176] *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. С. 215.

[177] *Л. В. З к.* Семен Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 19.

[178] *Т. С. Фр нк.* Из устных воспоминаний Т. С. Франк // С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков. Саратов, 2006. С. 207.

[179] *С. Л. Фр нк.* Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых. С. 78.

[180] Там же. С. 124.

[181] Там же. С. 132.

[182] *С. Л. Фр нк.* Мысли в страшные дни. С. 380.

лигиозные мысли с мыслями по онтологии творчества»[183] (19.VI.1944). Приведенные отрывки свидетельствуют о том, что С. Л. Франк действительно обладал собственным опытом интуитивного познания.

Интересно отметить, что характерной направленностью такой интуиции философа является его восприятие абсолютной тотальности духовного бытия, что выражается у мыслителя при помощи различных метафор всеохватности. Особенно же примечательна среди них «океаническая» тематика. Так сферу непостижимого духовного бытия С. Л. Франк уподобляет безграничному иррациональному темному океану[184], чьи воды постигаемы только путем непосредственно данного опыта[185]. В подтверждение такому мироощущению С. Л. Франк приводит свидетельство И. Ньютона о том, что тот ощущал себя ребенком, изучающим ракушки на берегу неизмеримого океана[186]. Также С. Л. Франк, сравнивая стихию душевной жизни с океаном, приводит строки из стихотворения Ф. И. Тютчева: «Как океан объемлет шар земной, / Так наша жизнь кругом объята *сн ми.* / ...Прилив растет и быстро нас уносит/ В *неизмеримость темных волн*»[187]. Исследователи философии С. Л. Франка Г. Е. Аляев и Т. Н. Резвых, анализируя опыт мистических интуиций мыслителя, делают вывод о том, что его «...мистический опыт был связан, как правило, или с ночными бдениями, или с «космическим чувством» восприятия природных красот»[188]. О чем-то схожем, кстати, писал и лично знавший философа Н. С. Арсеньев, отмечая, что главным мистическим опытом С. Л. Франка было переживание ощущения «...близости Основного,

[183] Там же. С. 387.
[184] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 211.
[185] Там же. С. 261.
[186] Там же. С. 231.
[187] *С. Л. Фр нк.* Душа человека. С. 529.
[188] *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых.* «Первая философия» Семёна Франка, или Пролегомены к книге «Непостижимое» (1928–1933). С. 18.

“носящего” нас, пронизывающего все творение и нас Своим присутствием, — Божественного заднего фона или Основы бытия и жизни»[189]. Известно, что мистический опыт может переживаться человеком под влиянием окружающей среды, и тогда он испытывается как раз как ощущение вечности, всеобщности, неразрывной связи с миром, осознания себя в категориях органичной принадлежности ко Вселенной. Луи Дюпре называет такое явление естественным мистицизмом и определяет его как «...разновидность интенсивного опыта, в котором субъект ощущает, что он сливается с космической полнотой»[190]. По всей видимости такой абстрактный, монистический мистический опыт был для С. Л. Франка не только первым опытом прикосновения к мистическому, но и в той или иной степени сопровождал его на протяжении всей жизни. При этом, надо сказать, философ, конечно, мог испытывать мистические переживания под влиянием окружающей среды, однако интенция этих переживаний (за исключением раннего периода) была направленна все же глубже естественных красот, в сторону божественности.

Кроме факта абстрактно-естественных мистических переживаний существуют свидетельства и более выраженного проявления мистики в жизни С. Л. Франка. Одно из таких важных свидетельств приводит сын С. Л. Франка — В. С. Франк. Он повествует, что его отец еще при работе над первым своим крупным философским трактатом «Предмет знания» в 1913 году пережил мистическое переживание. Впоследствии сам философ так вспоминал этот случай: «Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бро-

[189] *Н. С. Арсеньев*. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 276.

[190] *Л. Дюпре*. Мистицизм / Пер. с англ. и прим. Т. В. Малевич // http://religious-life.ru/2012/01/lui-dyupre-mysticism-part-one.

сить все и отдохнуть. И вот, ночью, голос мне сказал: “Неужели ты не понимаешь простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!”»[191]. Такой случай есть нечто большее, чем интуиция. Примечательно, что данный эпизод получает свое осмысление в трудах С. Л. Франка. Так, в своих заметках «Первая философия» мыслитель, интерпретируя свой опыт, определяет, услышанный им голос, «мистически самораскрывающимся, непосредственно наличествующим всеобъемлющим бытием»[192]. Впоследствии размышление над этой темой получает у С. Л. Франка развитие. Так, он рассуждает о том, что подобный голос, обличенный в персонифицированную форму, слышали все религиозно одаренные люди, к которым философ причисляет библейских пророков, античных религиозных мудрецов, авторов Упанишад, Лао-Цзы и Мухаммеда. В дальнейшем С. Л. Франк прямо относит звучащий в тишине голос как «голос Бога»[193].

Внимание привлекает также выразительная мистическая идея рождения Бога в душе человека и второго рождения самого человека. С. Л. Франк, будучи больным и скрываясь в 1944 году от немцев во Франции, предается размышлениям о мистическом вообще и высокой роли страданий для духовного роста, чем делится со своей супругой: «Сегодня утром, Семенушка, лежа в постели, говорил мне [Т. С. Франк], как он мистически только на старости, переживает рождение, смерть — земля как лоно, читает стихи Вл. Соловьева, Вяч. Иванова, рассказывает о мистериях римских, посвященных богини Деметрии и колосу, зерну»[194]. Данное воспоминание представляется весьма любо-

[191] Цит. по: *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 103–104.

[192] *С. Л. Фр нк.* Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых. С. 47.

[193] Там же. С. 103.

[194] *Т. Н. Резвых.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С. Л. Франка, записанные

пытным, поскольку у С. Л. Франка идея о необходимости мистического рождения Иисуса Христа в сердце человека призвана выразить активное участие человека в своем духовном возрастании. Так, например, он приводит для иллюстрации своей мысли выражение Ангелуса Силезиуса (Иоганна Шефлера): «Христос мог бы тысячу раз рождаться в Вифлееме, — ты все равно погиб, если Он не родится в твоей душе»[195]. Здесь можно было бы вспомнить и учение о преобразующем человека рождении Сына Божия в душе верующего, встречающееся в текстах Майстера Экхарта[196], имя которого также не раз упоминает на страницах своих сочинений С. Л. Франк.

И в этом наблюдается своя диалектика — таинственное рождение Бога в душе человека может пониматься и как мистическое второе рождение-обновление самого человека. А поскольку мистерии Деметры и Персефоны, о которых рассказывал философ своей супруге, были посвящены так называемой мистике зерна, тайне возрождении жизни после зимы, появлению первых ростков зелени, понимаемому как возвращение Персефоны из царства Аида, то, вероятно, философ, ощущал свои страдания как своего рода участие в мистическом действии. Применительно к этому показательно, что о личном опыте творческих, очищающих и возвышающих страданий философ пишет в письме (9.I.45 г.) своей дочери Наталье Скорер, утешая ее по поводу гибели ее мужа, военного летчика[197]. Отсюда можно сделать предположение, что С. Л. Франк мыслил свое прохождение через страдания как участие в некой мистерии, таинстве второго духовного рождения, рождения Бога в своей душе или

Т. С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сб. научных статей. М., 2015. С. 219.

[195] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 346.

[196] *М. Хорьков*. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003. С. 107.

[197] *С. Л. Фр нк*. Письмо к дочери Наталье Скорер // Т. Оболевич. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 162–165.

участие в процессе обожения и воскресения. Подтверждением этого могут являтся следующие цитаты из дневников и сочинений С. Л. Франка: «человеческая жизнь и мiровой процесс есть муки родов обоженного мiра»[198], и в другом месте: «...строго говоря, вполне зрячая, религиозно открытая душа должна сознавать все в мире и всю нашу жизнь как таинство...»[199].

Действительно, С. Л. Франк считает, что страдание, конечно, появляется по причине зла, однако страдание в то же время содержит в себе стремление преодолеть самое себя, вернуться к высшей реальности и в этом отношении понимается философом как нечто положительное, как исцеление от зла, «выстрадывание» его. Нельзя не отметить возникающую здесь аллюзию на беседу Иисуса Христа с Никодимом о необходимости рождения от Духа (Ин. 3:1-21) и отрывок из послания ап. Павла к Филиппийцам 3:8–77[200], о содержании которых С. Л. Франк не мог не знать. Примечательно, что, кроме библейских отсылок, русский мыслитель в данном контексте приводит цитату Майстера Экхарта: «Быстрейший конь, который доведет тебя до совершенства, есть страдание»[201]. Важно то, что глубоко прочувствованный личный опыт перенесения физических и нравственных страданий не замкнул русского мыслителя на самом себе, но благодаря концепции всеединства получил выход на вселенский уровень. «Вплетенность всякого частного бытия в мистерию —

198 *С. Л. Фр нк.* Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых. С. 96.

199 *С. Л. Фр нк.* С нами Бог. С. 361.

200 Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых.

201 *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 551.

драму вселенского бытия (...) т. к. Бог сам соучаствует, как творец, как живой Бог, в мировой драме, то и всякая душа в ней продолжает участвовать своей любовью и значит продолжает страдать. Спасение только, как всеобщее спасение, как преображение міра — торжество Бога над хаосом, воплощение правды (сверхвременная драма)»[202], отмечает С. Л. Франк в своих заметках. Из этого видно, что участие в этой мистерии «общевселенское», ведь, кроме индивидуальной души, в ней участвует и Бог. Все это свидетельствует в пользу того, что и философ на самом деле сознавал себя участником этой священной мистерии.

Оливье-Морис Клеман замечает, что «единение с Богом может выражаться (...) в терминах внутреннего рождения»[203]. Тем более, это замечание уместно для философии С. Л. Франка, что, говоря о мистическом осознании Бога как Отца, осознание полной принадлежности и происхождении из Бога, русский философ подчеркивает эту сторону концепции богочеловечности: «...как это говорят многие мистики — *с м Бог* рождается *во мне* (...) так что я сам *несу в себе* Бога (...) как бытие *Бог во мне*»[204]. Это соотношение как раз и призвано выразить момент более тесной взаимопроникнутости, единения, чем отношения по диалогическому принципу общения «я-ты». Для иллюстрации всей важности цельного единства «Бога-и-меня» С. Л. Франк прибегает к выразительному и достаточно резкому высказыванию Ангелуса Силезиуса: «Я знаю, что Бог ни мгновения не мог бы жить без меня; если бы я погиб, Бог должен был бы от нужды во мне скончаться»[205]. В связи с этим нельзя не вспомнить изречение Г. В. Ф. Гегеля:

---

[202] *С. Л. Фр нк.* Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых. С. 75.

[203] *О-М. Клем н.* Истоки. Богословие Отцов Церкви. М., 1994 // https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/3_3_3#sel=752:1,752:10.

[204] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 507.

[205] Цит. по: Там же. С. 468.

«Без мира Бог не есть Бог»[206]. Интересно также отметить, что С. Л. Франк в первой части трактата «Непостижимое» в качестве эпиграфа использует высказывания суфийского мистика аль-Халладжа: «Познавать — значит видеть вещи, но и видеть, как они все погружены в абсолютное»[207]. Этот исламский мистик был известен тем, что высказал от своего лица фразу «Я есть Абсолютная Истина», за что был заключен под стражу и в конечном счете казнен за богохульство. С. Л. Франк, кстати, сам упоминает об этом событии в тексте своего трактата «Реальность и человек»[208]. Из текстов философа видно, что он отдавал себе отчет в кардинальности суждений немецкого и иранского мистиков, но, по всей видимости, русский мыслитель стремился передать тем самым важный для его философии бытийственный момент взаимной обращенности Бога и человека друг к другу. А исходя из того, что высказывания Ангелуса Силезиуса и аль-Халладжа отнюдь не подвергаются критике в трудах С. Л. Франка, а даже пусть и осторожно, но используются для пояснения собственной мысли русского философа, то можно сделать вывод, что эти высказывания были созвучны собственным убеждениям С. Л. Франка.

Однако, несмотря на содержательность этих духовных переживаний и их осмыслений С. Л. Франком, его восприятие самого себя в качестве участника вселенской мистерии не означало еще опыта личной мистической встречи философа с Богом. На этот счет интересны заметки Т. С. Франк, супруги философа, оставившей нам ценное свидетельство самого С. Л. Франка: «Не могу сказать, что Бог приходит ко мне, я слаб в молитве, но благодатные силы приходят»[209]

[206] *Г. В. Ф. Гегель*. Лекции по философии религии // Г. В. Ф. Гегель. Философия религии. В 2-х т. Т. 1. М., 1975. С. 362.

[207] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 199.

[208] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 114.

[209] *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С. Л. Франка, записанные Т. С. Франк. С. 221.

[Содержание]

(датировано 1-1-44 г.). Трудно сейчас сказать наверняка, какие это были «силы», посещавшие философа, носили ли они личный или безличный характер, или же понимались философом в смысле богословия преп. Григория Паламы. Возможно, они были близки мистическому чувству восприятия духовной, абсолютной реальности, голос которой мыслитель услышал при написании своей первой работы. Хотя возможно, этим силам было все-таки свойственна некая форма активности, чем этот опыт и отличался от простого пассивного восприятия мыслителем органического всеединства бытия (можно предположить, что опыт общения с благодатными силами носил даже диалогический характер, хотя, конечно, это и не следует из свидетельства философа).

Наиболее же ярким мистическим переживанием для С. Л. Франка стал его предсмертный опыт, о котором мы знаем благодаря свидетельству его брата Л. В. Зака. Такое ценное воспоминание он приводит от своего лица, поэтому есть смысл привести его без купюр: «Однажды утром, за несколько дней до кончины С. Л. [Франка], я застал его чем-то взволнованным и радостно удивленным. Вот что я услышал из его уст: “Послушай”, — сказал он мне, — “Я сегодня ночью пережил нечто очень необыкновенное, нечто очень удивительное. Я лежал и мучился, и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа — одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей ее точке я приобщился не только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба — ничто в сравнении с тем, что я имел; и я впал в блаженство. Как странно, что я пережил: ведь это вне всего того, о чем я всю жизнь размышлял. Как это вдруг пришло ко мне?” — Я думаю, что этот мистический опыт, данный Семену Людвиговичу, был высшей точкой всех его прежних исканий и увенчанием их. Духовный путь, путь мистический, открывшийся ему во всей своей реальности

только во время болезни, был той духовной подготовкой, которая в конце концов привела С. Л. к этому высшему переживанию... То мистическое состояние созерцательного знания, о котором я говорил выше, характеризовало духовный путь С. Л., и он говорил нам: “живу живым источником. Все выраженное уже не то”»[210]. Далее, уже в заметках супруги Т. С. Франк, встречается следующий интересный фрагмент, относящийся к тому же периоду жизни философа: «Плохая ночь, просыпался, много кашлял [С. Л. Франк]. Спросила — мучит ли кашель. — «Нет, ныла грудь, и я имел все время религиозные переживания». — «Радостные или нет?» — «Нет, ни радостные, ни грустные, опять через страдания приобщался ко Христу. Если бы я мог писать, то писал бы только так, а сейчас не могу, так устал»[211] (24-11-50 г.). «Я еще устал от ночных переживаний и под их впечатлением — это все вариации тех же переживаний. У меня была боль в груди, и я ее чувствовал, как Христовы страдания ... Моя боль в груди слилась со скорбью Христа о мировом грехе. Страдание есть приобщение ко Христу. Если бы я писал, я писал только так. Страдание — путь ко Христу»[212] (25-11-50 г.). Примечательно, что друг семьи Франков, бывший католический священник-бенедиктинец, принявший православие, о. Лев (Жилле), с которым С. Л. Франк также поделился своим опытом, в следующих словах оценил последний духовный опыт философа: «...это духовное приобщение к жертве Христовой, к Его сущности»[213].

Следует отметить, что именно этот мистический опыт С. Л. Франка можно в строгом смысле, исходя из его со-

[210] *Л. В. З к.* Семен Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 22–23.

[211] *Т. Н. Резвых.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С. Л. Франка, записанные Т. С. Франк. С. 235.

[212] Там же. С. 235–236.

[213] Там же. С. 234.

держания, именовать христианским религиозным опытом. Причем, если задаваться вопросом, к какой традиции христианства, западного или восточного, более тяготеет подобное мистическое ощущение-переживание Страстей Христовых, то в большей степени такие мистические практики представляются характерными для западного (в частности, римско-католического) христианства. Разумеется, традиция почитания Страстей Христовых и даже сопричастности Им знакома и православному христианству, богословское основание чему можно увидеть в послании ап. Павла к Римлянам (8:17) и Филиппийцам (3:10). Однако именно Римско-католическая традиция создала в своих рамках специальную духовную практику размышления над человеческой природой Иисуса Христа и созерцания Страстей Христовых, а также ввела в свою богослужебную жизнь характерные церковные праздники, посвященные Телу и Крови Христовым, Сердцу Иисуса и т.д., не встречающиеся в православии. Показательно, что в средневековой западной мистической традиции созерцание человеческой природы и страданий Иисуса Христа занимало весьма значительное место[214]. Здесь можно вспомнить и анонимный трактат XIV в. «Облако незнания», и «Откровения божественной любви» Юлианы Нориджской, и сохраненную до настоящего дня в лице ордена иезуитов и, пожалуй, наиболее репрезентативную духовную практику созерцания Страстей Христовых[215]. Католический богослов Жан Даниэлу по этому поводу очень уместно замечает, что латинское христианство еще со времен Тертуллиана (II–III вв.) приобрело особую специфику, выразившуюся в характерном внимании к теме Плоти Христовой, Страстям Христовым и в некотором смысле пессимистической антропологической концепции (вспомним, что в творчестве

[214] *Дж. Омэнн*. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Люблин, 1994. С. 145–147.

[215] *Игн тий Лойол* . Духовные упражнения. М., 2010. С. 64–72.

и личной биографии С. Л. Франка отмечается высокий интерес к осмыслению темы страданий), в отличие, например, от греческой традиции христианства, для которой, по указанию Ж. Даниэлу, более свойственна ориентация на Славу Спасителя и оптимистическая антропология[216].

Из всего этого видно, что в сфере религиозной гносеологии С. Л. Франка можно назвать эмпириком, чье живое чувство реальности, по свидетельству его брата Л. В. Зака, было «...следствием личного религиозного опыта»[217]. Его позицию, используя выражение У. Джеймса, следует именовать «радикальным эмпиризмом». Из подобного отношения мыслителя к важности личного опыта на путях философии и религии, из совпадения существенных черт мистических переживаний с пониманием С. Л. Франком характерных черт восприятия человеком духовной реальности видно, что в гносеологии русского мыслителя в полной мере обнаруживается «мистический фон», что является не только лишь образной характеристикой философа-идеалиста, но конкретным содержанием его жизненного опыта, что позволяет называть С. Л. Франка мистиком.

Исследователь мистицизма У. Стейс[218] выделял в типологии мистического опыта две главные его разновидности (интровертивную и экстравертивную). У. Уэйнрайт[219], в свою очередь, выделял в интровертивном типе опыта две разновидности (теистический, личностный опыт и опыт пустого сознания), а в экстравертивном — три (восприятие того, что окружающий мир содержится в абсолютном бытие; восприятие природы в качестве живой сущности; восприятие единства природы). В философии же С. Л. Франка можно констатировать оба этих типа мистических пережи-

---

[216] *J. Daniélou*. Les origines du christianisme latin. Paris, 1978. P. 369.
[217] *Л. В. З к*. Семен Людвигович Франк — мой брат. С. 20.
[218] *W. T. Stace*. Mysticism and Philosophy. London, 1960.
[219] *W. J. Wainwright*. Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications. Brighton, 1981. P. 13–26.

ваний: в качестве интровертивного — теистический опыт (рождение Бога в душе человека и предсмертный опыт философа), а экстравертивного — восприятие единства всего мироздания и укорененности его в абсолютной реальности. Причем, рассматривая творческую биографию философа хронологически, можно прийти к выводу, что мистические переживания С. Л. Франка прошли известное изменение от монистически окрашенного мистического опыта к теистической его разновидности. Подробней этот путь выглядел так: от интуитивного восприятия тотальности и всеохватности безличной абсолютной реальности к персонифицированному восприятию таинственного голоса и религиозному (по своему типу), и христианскому (по содержанию) предсмертному мистическому опыту сопричастности Христу. Хотя следует отметить, что личностной, диалогичной встречи с Богом по принципу «Я — Ты», о важном значении которой много писал мыслитель, у С. Л. Франка все же при жизни не произошло.

1.3. Исследование основания возможности мистических переживаний в философии С. Л. Франка

Как отмечает И. И. Евлампиев, «...важнейшей задачей «мистического реализма» [С. Л. Франка] становится развитие совершенно новой концепции человека, по-новому определяющей положение человека в мире, его значение перед лицом Абсолюта»[220]. Очевидно предположить, что, поскольку мистический опыт испытывает именно человек, то особый взгляд С. Л. Франка на антропологию призван объяснить возможность мистического контакта человека с духовной реальностью. Для того чтобы определить осо-

[220] *И. И. Евл мпиев.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В. Н. Поруса. М., 2012. С. 177–178.

бое значение философского осмысления роли человека для мистической составляющей системы С. Л. Франка, следует, прежде всего, рассмотреть, как философ понимает внутреннее устройство человеческого существа.

Мыслитель выделяет в качестве антропологического состава душу и тело. Тело с очевидностью видится философом как «внешняя» грань человека, делающего его обращенным в предметный эмпирический мир. Через тело душа переживает, воспринимает мир, получает информацию о явлениях внешней действительности, которую воспринимает, анализирует и выносит суждения о ней и моделирует, исходя из чувственных переживаний, образ окружающей действительности. Восприятие посредством тела всегда означает связанность с чувственными ощущениями, переживаниями и эмоциями. Отсюда соматическая черта человека понимается философом как фундамент для душевной жизни в окружающем мире. Однако в то же время, кроме того, что тело является воротами для восприятия, оно же и ограничивает душу доступными телу процессами восприятия, во многом определяет наши мысли и взгляды на жизнь. Телесность обуславливает погруженность души, с которой она связана, прикреплена своей эмпирической стороной, в предметный мир с его ограниченными пространственными и временными характеристиками. С. Л. Франк, в связи с этим, замечает: «отсюда — то рабство человека, которое с такой мучительной остротой сознают и сознавали все, стремящиеся к свободной духовной жизни...»[221]. В этом отношении можно усмотреть некую досаду мыслителя на человеческую ограниченность. Душа при таком взгляде представляется сидящей, если не в вообще в темнице («Федон», 82e), то по крайней мере «в келье», через окна[222] которой, она

[221] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 609.

[222] В связи с упоминанием «окон восприятия» можно отметить, что С. Л. Франк не разделял убеждение Г. В. Лейбница о том, что монады «не имеют окон». Так, русский философ пишет: «Личность есть, прав-

воспринимает окружающий предметный мир[223]. Кстати, в другом месте С. Л. Франк в «соответствие точным данным феноменологического анализа», говорит даже о некотором «падении» души в предметный мир[224], вследствие которого душа вынуждена приспосабливаться к телесной ограниченности. Вообще, из сочинений мыслителя, в которых он уделяет первостепенное внимание внутренней душевной жизни человека, видно, что телесность не является приоритетной темой для философа. Несмотря на это, все же представляется возможным обнаружение философского подхода к тематизации телесности, которая имеет значимые для сферы мистического положительные коннотации.

Человек не просто воспринимает предметный мир посредством тела, он оказывается причастен миру, а быть причастным как раз и означает самую интимную близость из возможных. Быть причастным означает прикоснуться, вступить в контакт, а как на то указывает греческий богослов Дж. П. Мануссакис, «...не может быть одностороннего прикосновения — прикоснуться означает сделаться прикосновенным — проявить себя в плотности собственной плоти»[225], т. е. это прикосновение человека и мира в некотором смысле взаимно. Дж. Мануссакис считает, что, в отличие от неоплатонической традиции, в которой умозрение является наивысшим уровнем познания, а тело ему пре-

да, «монада», но такая монада, которая не только — в противоположность утверждению Лейбница — имеет «окна», но и имеет точку опоры своего бытия вовсе не в самой себе, а вне себя» (*С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 369.). Также в другом месте: «Если я действительно нечто иное, как отдельная, замкнутая в себе монада «без окон», то ничто не препятствует тому, чтобы я стал ничем, более не был» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С.473). Что говорит о предельно важной для русского философа идеи взаимосвязи не только всех людей между собой на уровне реальности, но и в конечном счете всей реальности с Богом.

[223] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 609.

[224] Там же. С. 616.

[225] *Дж. П. М нусс кис*. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев. 2014. С. 321.

пятствует, в христианстве, говорящем о воплощении Бога и опыте сопричастности верующих в таинстве Евхаристии друг с другом и Богом, телесность не только не является чем-то греховным, напротив — она сама представляется как возможность телесного прикосновения-причастия к божественному, как сочетание Иисусу Христу. Действительно, телесность в христианстве обладает своим достоинством, которое мы не встречаем во всей платонической традиции. Однако в том же неоплатонизме, на что обращает внимание Дж. Рист[226], идея созерцания не является предельной. Плотин все же использует метафоры соединения, смешения, слияния с целью показать тесный уровень прикосновения-контакта души с Единым — это прежде всего образ любовного соединения: «Некоторое подобие этого столь полного единения представляет собой и земная взаимная любовь, насколько питающие такую любовь тоже рады бы слиться оба в одно существо» (Эннеады, VI, 7, 34). И образ соединения двух центров окружностей, которые при всем своем совпадении остаются двумя разными центрами-точками: «Он не усматривает, не различает, не воображает никакого двойства, став совсем иным, перестав быть тем, чем был, ничего не сохранив от прежнего себя. Поглощенный созерцаемым, он становится едино с ним, наподобие того, как центр совпадает в одной точке с другим центром, ибо такие два центра составляют одно, насколько совпадают в одной точке, и в то же время, представляют двойство, насколько они суть центры двух различных кругов. В таком же приблизительно смысле мы и говорим о Душе, что она есть иное существо, чем Бог» (Эннеады, VI, 9, 10). Русский философ в этом отношении объединяет в своей мысли платоническое и христианское понимание.

Собственную интересную философскую интерпретацию мистического, в связи с соматической проблематикой предлагает отечественный исследователь феномена

---

[226] *Дж. М. Рист.* Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 246.

мистического Д. В. Сурков. Он исходит из существующей в философии дихотомий тело-душа (тело-сознание; тело-дух; внутреннее-внешнее), при этом в теле и сознании он предлагает выделять телесность и ментальность как глубинные уровни того и другого соответственно. «Для получения мистического опыта требуется единство телесности и ментальности. Единство телесности и ментальности открывает новый уровень человеческого бытия, который можно назвать духовностью»[227]. Как раз на уровне духовности и возможно переживание мистических состояний и их дальнейшее «проникновение» на уровень ментальности и телесности и далее. Во время мистических переживаний исчезает не только граница воспринимающего субъекта и объекта, но и тело предстает единым с сознанием, без ставшей классической для западноевропейского интеллектуального дискурса дихотомии души и тела. Согласно такому подходу получается, что категории «телесность», «ментальность» и «духовность» представляются базовыми антропологическими элементами, обуславливающими восприятия человеком окружающей его реальности. В схожем ключе размышляет Л. П. Морина, говоря «мыслить телом — [значит] осваивать не только мир вокруг себя, но и мир внутри; это познание и самопознание одновременно»[228]. Согласно этой логике, речь идет о расширении сознания благодаря чувствующему и мыслящему телу. И вместе с тем «...расширение границ телесности до границ мира лежит в основе мистических форм познания...»[229]. То цельное знание, предполагающее возможность непосредственного познания вещей, о котором свидетельствуют мистики, получается, и являет собой подобное единство телесного

[227] *Д. В. Сурков*. Телесность, ментальность и духовность как базовые категории мышления и место мистического опыта в мышлении // Омский научный вестник. № 3 (98). 2011. С. 93.

[228] *Л. П. Морин* . Когнитивные аспекты телесности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 4. 2013. С. 47.

[229] Там же. С. 49–50.

и сознательного (телесного и душевного) в их гносеологическом единстве, что, кстати, сочетается и с платонической онтологической моделью, предполагающей связанность идеального и материального, и с христианской антропологической концепцией, предполагающей воззрение на человека как необходимое единство души и тела.

Важной составляющей этого дискурса является концепция воплощенного разума, получившая свое название от книги «Воплощенный разум» чилийского философа и специалиста в нейронауках Франсиско Варела, написанной в соавторстве с Э. Рош и Э. Томсоном[230] в 1991 году. Суть этой концепции состоит в том, что человеческое сознание обусловлено нашей именно человеческой физической природой, с одной стороны и опытом телесных взаимодействий с окружающим миром — с другой. Как отмечает Е. Н. Князева, исходя из этой концепции, человек, также как его логика, способы мышления, язык, процесс познания, мистический опыт, рассматриваются, исходя из ориентированности на такие подходы, как холизм, динамизм, процессуализм, эмерджентизм, самореферентность (аутопоэтичность), активность и натурализм[231]. Подобная неклассическая методология ведет к снятию такого рода дуальностей, как: субъект и объект, поскольку они находятся в постоянном взаимовлиянии; ум и тело, так как ум телом обусловлен, а тело является сознательным; реальное и виртуальное или физическое и эндофизическое, т.е. исходящее от субъекта. Это позволяет рассматривать человека с точки зрения взаимообусловленности его физиологии, сознания и окружающего мира. Элементы такого подхода можно идентифицировать и в философии С. Л. Франка.

230 *F. J. Varela, E. Rosch, E. Thompson*. The Embodied Mind — Cognitive Science and Human Experience. MIT Press. 1991.

231 *Е. Н. Князев* . Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 91–104.

Как мы видим, сами понятия, указующие на соединение, чувственное прикосновение, непосредственное переживание и восприятие человеком духовной реальности, в языке несут соматические коннотации. По своей форме эти выражения, содержащие в себе генетическую связь с чувственно-телесным опытом, применяясь к сфере восприятия духовного мира, являются метафорическими аналогиями, причем такими, при которых, по слову С. Л. Франка, «*... можно идти и в обр тном н пр влении* — именно от категории чувственно воспринимаемого, внешне-пространственного бытия к характеристике человеческих душевных и духовных состояний»[232]. Пройдя по этому пути, философ обнаруживает глубинное сходство между внешним опытом телесности (сопричастность миру) и внутренним, душевным бытием человека (сопричастность через него к духовной реальности). Причем налицо у С. Л. Франка оказывается, что эта аналогия в глубинном смысле имеет обратный характер: единение душевной жизни с реальностью (как сверхчувственный опыт) теснее любого возможного единения человека с любым объектом предметного мира и в строгом смысле наши телесные выражения сопричастности являются аналогиями на погруженность внутреннего бытия человека в духовную реальность. Более того, философ замечает, что «обратная аналогия» справедлива не только для выражения в языке, но и для действительности. В этом случае телесные впечатления не привносят в душевную жизнь какое-то новое содержание, напротив, С. Л. Франк утверждает, что они лишь повод, который позволяет проявиться актуальной активности душевной жизни, интуиции, воспоминание о которой затем питают мышление человека[233] (в этом видится отголосок развиваемого Платоном в «Меноне» и «Федоне» учения о припоминании). А то, что, на первый взгляд, воспринимается как влияние телесных

[232] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 430.
[233] *С. Л. Фр нк.* Предмет знания. С. 270.

[Содержание]

процессов на душевную жизнь, С. Л. Франк воспринимает как существенное «... обратное действие души на тело»[234].

Сама возможность таких аналогий у С. Л. Франка опирается на реально наличествующую взаимосвязь души и тела (несмотря на все различие этих двух моментов человеческого бытия). Но связь эта особого рода. Как считает мыслитель, «... непосредственное и непредвзятое феноменологическое описание скорее дает здесь ту картину, что наша душа, будучи одним концом своим прикована к телу и определена его состояниями, другим своим концом (...) в известном смысле объемлет в себе весь необъятный мир и свободно витает в нем или над ним»[235]. Как уже было сказано, С. Л. Франк с необходимостью отмечает соматическую обоснованность восприятия душой предметного мира, однако вслед за этим философ доказывает, что душа как выразитель единства духовной жизни, носитель знания, даже при своей обусловленности материальным телом, превосходит его ограничивающие моменты. Если рассматривать пространственные ограничения тела, то философ делает вывод, что они не абсолютны, т. к. человек несмотря на точку зрения на мир «из своего тела» и доступности только ощущений собственного тела, в состоянии посмотреть на себя со стороны, витать мыслью в грезах и воспоминаниях далеко от своего тела, а также физически ощущать чужие радости или страдания. Эти мысли приводят философа к признанию сверхпространственности душевного бытия. Если рассматривать порабощенность душевного бытия человека через его телесность в рамках временных категорий, то даже в этой трагической подчиненности времени с его неизбежно проходящим характером и смертностью всего, что осознается как рабство времени, можно увидеть указание на вневременность душевной сферы. Эта надвременность проявляется в единстве нашей духовной жизни, «в ре-

---

[234] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 626.
[235] Там же. С. 610.

лигиозной, нравственной, эстетической жизни, во всем, где в нашей жизни непосредственно обнаруживается ее внутренне существо как идеи или объективного смысла, мы живем вечным, или наша жизнь *есть* сверхвременная вечность»[236]. Отсюда С. Л. Франк заключает, что правильнее следует говорить о душевной жизни не как о продукте или даже аналоге, или параллели (против психофизического параллелизма) телесным процессам, а как о реакции сверхкачественной и сверхвременной душевной жизни на телесные явления, с которыми душа соприкасается. И поэтому, образно выражаясь, душа не заключена в тело как в темницу, напротив, она есть залог человеческой свободы, творчества и условие выхода человека в мир духовного бытия, т. е. явление интерсубъективное.

В понимании душевной жизни у С. Л. Франка обнаруживается тенденция к интегральному подходу, в строгом смысле не позволяющему разделять цельную душевную жизнь на какие-либо составляющие ее движения или элементы. Но вместе с тем философ все же стремится определить душевную жизнь по ее проявлениям, значимым для человека. Первое отличие души от тела и всего предметного мира С. Л. Франк видит в присущей душе «сплошности» и «слитости». Такое мнение философ продвигает в противоположность психологическому подходу, исходящему из наличия у человека множества психических проявлений. Единство и непрерывность душевной жизни воспринимается мыслителем как, центр актуализации собственного бытия человека в окружающем мире потенциальных вещей, начало жизнеформирующее, которое самим человеком ощущается как переживание. Оно составляет само бытие душевной жизни, при этом то, что осознается в переживании в полной мере входит в состав сознательной жизни, ассоциируемой с волевым, контролируемым поведением, тем состоянием, когда человек понимает происхо-

[236] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 613.

дящее в его душе и отдает себе отчет в действиях. Однако если момент осознания переживания является проявлением высшей области души, то само по себе переживание как таковое С. Л. Франком обнаруживается в подсознательной части душевной жизни как в «... *бесконечно м ло созн в емом...*»[237], которое суть могущественная чистая жизненная сила.

В то же время прикрепленная к телу своей эмпирической стороной, душа обладает выходом на надындивидуальный уровень бытия, который характеризуется сверхпространственностью, вневременностью и чистой актуальностью. Душа как особого рода реальность мыслится С. Л. Франком одновременно укорененной в высшем, надындивидуальном уровне (философ называет эту сферу «... духовной жизнью (...) жизнью “души” в духе...»[238]) и в материальном мире. Исходя из этого, можно говорить, что душа находится на пределе между актуальным сверхвременным единством духовной жизни и потенциальностью, погруженной во время многообразия материальности; душа занимает как бы промежуточное положение между тем и другим, не обладая в исчерпывающем смысле свойствами ни духовной, ни материальной сферы бытия. «Это своеобразное промежуточное состояние между чистым единством и чисто-экстенсивным, внеположным многообразием может быть понято как единство (конечно, не производное, а первичное и коренное) этих двух сторон бытия»[239], считает С. Л. Франк.

Следуя далее за развитием мысли С. Л. Франка, мы обнаруживаем, что душа, или, как еще ее называет мыслитель, «непосредственное самобытие», представляет собой не просто нечто среднее между предметной действительностью и миром духовной реальности, она сама в себе обнаруживает эту самую духовную, абсолютную реальность:

---

[237] Там же. С. 489.
[238] Там же. С. 588.
[239] Там же. С. 629.

[Содержание]

«...в своей *последней глубине* непосредственное самобытие все же как-то совпадает с абсолютной реальностью...»[240]. И в силу этого человек в принципе способен ощущать присутствие абсолютного. «В этом — основа мистики и мистического знания: “Что Он пребывает в нас; и мы в Нем, узнаем от того, что дал нам от Духа Своего” 1 Иоанна 4,13»[241] — читаем мы у С. Л. Франка. Мыслитель, используя образ витания над противоречиями, стремится преодолеть проблему сродства человеческих глубин с абсолютной реальностью и отличности человеческой души от нее. Философ прибегает к парадоксальной и трансрациональной логике, говоря о том, что душа есть одновременно и не сама абсолютная реальность и не что-то кардинально отличное от нее. Поэтому правильней мыслить связь между душой и реальностью только «... в форме *единств р здельности и вз имопроникновения*»[242].

Это внутреннее сродство С. Л. Франк выражает еще и иным образом. Так, используя понятия «самости» как того, что отличает собственное бытие человека от всего остального, то, что замкнуто в себе и не может быть до конца высказано, как нечто уникальное (нечто сходное с сознающей себя индивидуальностью частью души), философ видит во внутренней безграничности и единичности самости (несмотря на признаваемое отличие одного от другого) особую форму проявления абсолютной всеединой реальности. «Связь “душевного” как непосредственного самобытия с “духовным” *проходит через ту* центральную в пределах непосредственного самобытия *инст нцию*, которую мы называем “самостью” (через “я сам”)»[243]. Самость понимается С. Л. Франком в качестве места встречи душевно-

[240] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 330.

[241] *С. Л. Фр нк*. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых. С. 92.

[242] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 330.

[243] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 407.

го с духовным и как проявление глубинной свободы. Здесь у философа возникает выход на понятие личности. Если обратиться к греческому эквиваленту слова личность в значении προσωπον, понимаемому при этом через христианскую традицию, то речь идет не просто о маске актера, но о лице, обращенном к Другому или, как в случае с духовной реальностью, к совершенно Иному. С. Л. Франк следующим образом дает определение этому высшему моменту антропологического бытия: «*Личность есть с мость, к к он стоит перед лицом высших, духовных, объективно-зн чимых сил и вместе с тем проникнут ими и их предст вляет,* — начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии»[244]. Исходя из этого, личность понимается как подлинное основание того, что каждый человек ощущает, как свое «я» и одновременно личность есть то, что всегда превосходит самого себя в своей трансценденции в духовную реальность.

Петр Элен замечает, что трансцендированию вовне и внутрь в философии С. Л. Франка «... присущ религиозный характер...»[245]. И этому действительному выходу, мистическому прикосновению к абсолютной реальности соответствуют два пути — путь вглубь человеческого существа и путь вовне. Рассмотрим их по порядку.

Н. А. Бердяев в «Смысле творчества» говорит о том, что «...всякая мистика учит, что глубь человека — более чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром. Истинный выход из себя, из своей замкнутости и оторванности скрывается внутри самого себя, а не вовне, во внутреннем, а не во внешнем. Так учит всякая мистика»[246]. Для того чтобы достичь в личной глуби-

[244] Там же. С. 409.

[245] *П. Элен.* Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М., 2012. С. 181.

[246] *Н. А. Бердяев.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916. С. 289.

не всеединой первоосновы реальности, актуализировать для себя потенциальную возможность сознательной жизни в Абсолюте, согласно мысли С. Л. Франка, следует произвести акт трансцендирования в самом себе, что понимается как существенная составная часть духовной жизни человека. Само же трансцендирование возможно лишь в отношении «...реальности, которая как-то по своему существу внутренне сродна непосредственному бытию»[247] и внутренне к нему открыта. «В своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самого себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что “иное” проникает в нее и тем самым открывает себя ей. *В этом и з клю-ч ется тр нсцендиров ние во-внутрь*»[248], пишет С. Л. Франк в трактате «Непостижимое». Трансцендирование вглубь есть обращение к своей почве, к духовному бытию, которое властвует над реальностью души, и душа в этом акте уподобляется своей духовной основе. Обращаясь на самое себя, душа приобретает черты абсолютной духовной реальности, в то время как духовная сфера при этом взаимопроникновении становится более потенциальной, родственной душевному бытию (и опосредованно материальной телесности). Таков ход мысли по этому вопросу С. Л. Франка: «Наиболее глубокий, открывающийся нашему самосознанию слой “душевного бытия”, т. е. непосредственного самобытия, уже сам *“духовен”*; и тем самым ближайший нам слой “духа” или дух в его непосредственном действии на “душевное” бытие уже в известном смысле “душеподобен”, т. е. переживается как момент или инстанция самого непосредственного самобытия»[249]. Излишне говорить, что при таком подходе провести четкую границу между явлениями душевной и духовной жизни не представляется возможным.

[247] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 391–392.
[248] Там же. С. 391.
[249] Там же. С. 403.

Так, С. Л. Франк, именуя свой способ мышления «антиномистическим монодуализмом»[250], демонстрирует в своих антропологических воззрениях, что трансцендентные по своей сути сферы духовного бытия в акте трансцендирования обнаруживаются как глубочайшим образом внутренне имманентные. Комментируя этот парадокс, философ прибегает к пространственному образу, говоря о том, что «... самая “внутренняя” *глубин* человеческой души находится не просто *внутри* ее, а скорее уже *вне* ее самой...»[251]. И в этом свидетельстве мы вновь видим реализацию в реальности «обратной аналогии», согласно которой бытие человека имеет свое основание не в себе самом (и своей телесности), а в духовной реальности, вернейшее обнаружение которой, по мысли философа, возможно через погружение с свои собственные душевные глубины. Не случайно С. Л. Франк приводит в своих работах следующее изречение блаж. Августина: «Не иди вовне — иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди *з пределы с мого себя* (transcende te ipsum)»[252].

Духовная реальность, с которой встречается человек в акте внутренней трансцендентности, именуется С. Л. Франком божественной сферой бытия, ведь через нее человек имеет связь с Богом. А о том, что Бог существует говорит философу «живой, непосредственный религиозный опыт (...) вне всяких рассуждений и обоснований...»[253]. Мыслитель исходит из идеи того, что Бог есть последний источник самого бытия, а следовательно, и духовной реальности, и предметного мира, и человека. Поэтому человеческое осознание своей онтологической недостаточности и личностного несовершенства

[250] Там же. С. 404.
[251] Там же. С. 405.
[252] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 242; *С. Л. Фр нк*. Смысл жизни. С. 185
[253] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 82.

предполагает наличие совершенного Абсолюта, подобно тому, как наличие дроби предполагает наличие целого числа. Достигнуть Его можно как раз во внутреннем опыте, в «последних глубинах нашего существа»[254], которое больше ассоциируется с «сердцем» как антропологической глубиной, чем с внешними органами чувств или даже умом. Эта встреча человеческого «я» с «Ты» Бога обладает личностными характеристиками, и она же есть теофания — Богоявление человеку в мистическом трансцендировании. Философ в сочинении «Реальность и человек» замечает, что «...опыт мистиков всех времен и народов...»[255] свидетельствует в пользу возможности такого откровения Бога в душе человека. С. Л. Франк, обнаруживая абсолютную реальность в глубине человеческого существа, видит основание человека в трансцендентной ему сфере и в данном случае обнаруживает Бога имманентным антропологической глубине. «Метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубиной основы самого человеческого духа — основы, которая по своей абсолютности трансцендентна эмпирическому существу человека»[256], замечает философ. По существу, реальность Бога в человеке предстает у него достовернее реальности самого человеческого «я». Мыслитель приводит в данном контексте изречение блаж. Августина: «Если бы только я увидел меня самого, я увидел бы Тебя (viderim me — viderim te)»[257]. При этом все поиски человеком Бога в конечном онтологическом смысле имеют причиной это внутреннее сродство человека и Бога. Здесь мы отчетливо можем видеть, что мысль С. Л. Франка выраженным образом является примером разворачивания мистического дискурса в философии.

[254] *С. Л. Фр нк.* Реальность и человек. С. 82.
[255] Там же. С. 114.
[256] Там же. С. 89–90.
[257] Цит. по: Там же. С. 90.

«Мистическое для Франка значит богочеловеческое...»[258], замечает Е. К. Карпенко. Интересно отметить, что мысль о связи человека с Богом как условия самого человеческого существования можно встретить уже у «учителя» С. Л. Франка Николая Кузанского: «Твое бытие, Господи, не покидает моего бытия; я постольку есть, поскольку Ты со мной. Но твое бытие есть Твой взгляд, и поэтому я существую, поскольку Ты на меня смотришь, а если отвернешься от меня, мое существование сразу прекратится» (О видении Бога. Часть 1, 4). Продолжая эту мысль, следует сказать, что сама возможность видения человеком Бога, и, следовательно, мистического переживания, основывается, с точки зрения Николая Кузанского, на том, что Он обращает свой взор на подвижника: «Что такое твое видение, Господи, когда ты смотришь на меня любящим взором, как не видение Тебя мною? Глядя на меня, ты, Бог сокрытый, даешь мне видеть Тебя. Человек может тебя видеть лишь настолько, насколько Ты дашь ему тебя видеть, и видение Тебя есть не что иное, как видение Тобой видящего Тебя» (О видении Бога. Часть 1, 5). Поэтому условием богообщения мистика и самого его существования выступает как внутренняя готовность человека к восприятию опыта сверхъестественного, так и, что особенно важно, обращенность Бога на человека. В итоге С. Л. Франк и приходит к концепции богочеловечности: «...начало *человечности* в человеке — есть его Бого-человечность»[259]. Но как замечает Б. Халленслебен, основой концепции богочеловечности у С. Л. Франка является «...не Богочеловек Иисус Христос, но идея Богочеловечества...»[260]. Действительно, для русского

[258] *Е. К. К рпенко*. С. Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 151.

[259] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 94.

[260] *Б. Х лленслебен*. Религиозно-философская мысль С. Л Франка (1877-1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» / Пер. с нем. К. Горбунова // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 57.

[Содержание]

мыслителя концепция Богочеловечества выражает прежде всего прирожденное единство каждого человека с Богом, а конкретное историческое Богочеловечество Иисуса Христа есть выраженное осуществление данной потенции.

Идея взаимосвязи человека и Бога является, пожалуй, главной идеей в философии мистики С. Л. Франка. Эта концепция «богоподобия» человека, отчетливо сформулированная в «Непостижимом», находит выражение, отчасти повторяясь, отчасти дополняясь в поздних работах отечественного философа, таких, как «С нами Бог» и «Реальность и человек». Как пишет Е. К. Карпенко, «...богоподобие человека для Франка — это признание онтологического равноправия единичной экзистенции и трансцендентного Абсолюта: “Я” есть “Я”, поскольку внутри своей душевной жизни открываю Бога, Бог есть тогда, когда я имею Его в себе»[261]. На самом деле, согласно пониманию богочеловечности С. Л. Франком, Бог понимается как начало «... исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего “я”»[262]. Более того, у русского мыслителя, согласно его идее панентизма (т.е. включенности всего существующего в Абсолют), мир и человек хотя и отличны от Бога, но связаны теснейшим образом. Поскольку Бог объемлет собой все существующее и обосновывает все, значит, что Абсолют включает в себя и саму идею различия, идею инаковости. Исходя из чего С. Л. Франк постулирует, что мир и человек есть в этом смысле другой полюс Абсолюта, Иное Бога[263] (в чем видится влияние идей Николая Кузанского).

Показательно, что С. Л. Франк постулирует не просто богоподобие, а «частичное богосродство»[264], и не в отдален-

[261] *Е. К. К рпенко.* С. Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры. С. 145.

[262] *С. Л. Фр нк.* Реальность и человек. С. 95.

[263] *С. Л. Фр нк.* Непостижимое. С. 521, 525, 526.

[264] *С. Л. Фр нк.* С нами Бог. С. 310.

ном будущем, а изначально и в данный конкретный момент времени. Указание на это он видит в том, что источником жизни человека является дух Божий, в связи с чем философ ссылается на библейское описание сотворения человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2:7). Это сродство составляет особого рода бытие — «я-с-Богом», и точнее, как мы обнаруживаем у мыслителя, «Бог-*во*-мне» или «я-*в*-Боге». Принимая во внимание определение Г. В. Хлебникова мистической жизни как «... жизни Бога в глубине души верующего»[265], можно прямо считать, что то, о чем говорит С. Л. Франк, является ничем иным, как мистическим восприятием человеческого устройства. Такое метафизическое устройство соотнесения и единства твари и Творца требует особого способа мышления и говорения, которое философ находит в парадоксальном молчаливо-указующим, метафорическом, и антиномическом высказывании.

Здесь следует сказать, что панентические воззрения С. Л. Франка на столь тесную сопричастность мира и человека к духовной реальности вообще и Богу, в частности, похожи на то, что антрополог Л. Леви-Брюль называл принципом партиципации, характерным для пралогического мышления представителей первобытных, дописьменных сообществ[266]. Принцип партиципации (сопричастия), являясь по своей сущности особенностью коллективных представлений (что коррелирует с социальным измерением), подразумевает, что самостоятельные предметы и явления в то же время сопричастны по своему глубинному устроению с чем-либо еще, например, сопричастность и тождество между человеком и тотемом, между материальными вещами и духовными силами. В этом отношении сфор-

[265] *Г. В. Хлебников*. Философская мистика и гностицизм. М., 2009. С. 9.
[266] *Л. Леви-Брюль*. Первобытная мифология, М., 1937; *Л. Леви-Брюль*. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 2015.

мулированный Л. Леви-Брюлем закон партиципации как раз и призван выявить мистический, мифологический характер человеческого мышления. Примечательно при этом то, что с интенсификацией логических когнитивных операций, генерации эмпирических знаний и развитием общества в целом хотя и наблюдается ослабление подобных мистических компонентов мышления, но полностью закон партиципации не устраняется. Что в случае с утверждением С. Л. Франком глубинной взаимосвязи мира и абсолютной реальности может, в соответствии с законом партиципации Л. Леви-Брюля, прочитываться в качестве проявления врожденных мистических способов восприятия мира.

Как отмечает П. П. Гайденко, несмотря на то, что С. Л. Франк «...хорошо сознавая и постоянно подчеркивая свою принадлежность к традиции мистики, в то же время хотел бы избежать тех искушений, которые таит в себе мистический опыт его предшественников...»[267], поэтому русским философом также постулируется и коренное различие между человеком и Богом, не позволяющее человеку раствориться в Божестве. Именно поэтому философ говорит о глубинном двуединстве между Богом и человеком как мистическом, трансрациональном единстве двух. Подобное антиномическое суждение позволяет С. Л. Франку говорить о том, что «*...тр нсцендентность* Бога не противоречит его *имм нентности*, его непосредственному присутствию в самой интимной близи, в глубинах нашего духа, в составе внутреннего опыта»[268]. В таком случае, описываемое философом состояние хорошо вписывается в традицию понимания того, что именуется как «unio mystica» внутреннее таинственное единение человека с божеством, причем это состояние С. Л. Франк, ссылаясь на опыт во-

[267] *П. П. Г йденко.* Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С. Л. Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В. Н. Поруса. М., 2012. С. 141.

[268] *С. Л. Фр нк.* С нами Бог. С. 250.

сточной христианской церкви, именует еще и состоянием обожения[269].

Трансцендирование внутрь в философии С. Л. Франка является основным и вернейшим способом для обнаружения мистической связи со сверхъестественной реальностью и Богом. Это положение базируется на мысли философа о том, что человек как единичное «я» есть всегда явление уникальное и единственное у самого себя, философ использует для выражения этой мысли выражение не «я есть», а «я есмь»[270]. Но в то же время человек обнаруживает себя живущим в мире людей, и, исходя из мысли философа, каждый из них являет в своей глубине феномен богочеловечества, а значит и имеет возможность мистически воспринимать духовную реальность. И поэтому человек, находясь во взаимном общении с другими людьми, также совершает выход к Другому, трансцендирование вовне.

Но прежде, чем рассмотреть возможность обнаружения духовной реальности в общении с Другими, стоит отметить то, что сам факт трансцендирования человека вовне, по мысли С. Л. Франка, является в определенном смысле основополагающим моментом жизни индивида. В результате первичной эмоционально-волевой интенции в обращении человека на эмпирическую действительность возникают особого рода отношения между миром вещей и жизнью человеком — «мой мир». И в эмпирическом мире мое «я» сталкивается с «я» другого человека, которое при помощи обращения к нему выделяется из безличного предметного «оно», как «он», как чужая душа и в общении начинает восприниматься как «ты». Момент возникновения общения между «я» и выделенным из «оно» «ты» другого человека есть процесс взаимный, ибо как мое «я» направленно на «ты», так и «ты» обращено на мое «я». В общении «ты» «*...з тр гив ет* нас «проникая» в нас, вступая в обще-

[269] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 115.
[270] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 349.

[Содержание]

ние с нами, некоторым образом “высказывая” себя нам и пробуждая в нас живой отклик»[271]. Эта встреча понимается философом, как откровение в чужом «ты» душевной реальности другого человека. Именно эта встреча и есть конституционный момент появления личного «я», то место «*... в котором впервые в подлинном смысле возник ет с мо “я”*»[272]. С этих позиций сама личность понимается русским мыслителем не как некая неизменная данность, но именно, как обращенность к Другому, как процесс выхода из рамок своей замкнутости к другой личности, причем, это бытие в отношении к другому характеризуется обязательной взаимностью выхода за рамки своей самости. Как справедливо замечает Дж. П. Мануссакис, «Личностное бытие — это не что-то, полученное нами раз и навсегда как частная собственность, это скорее процесс творения, обусловленный постоянной и взаимной подверженностью Другому»[273]. Одновременно тайна личностного бытия как особенность каждого человека и одновременная открытость духовному бытию есть то общее, через которое просвечивает трансцендентная реальность. С. Л. Франку в этом видится монодуалистическое единство индивидуального и всеобщего: «*Подлинно конкретн я всеобщность совп д ет с подлинной конкретной индивиду льностью,* подлинная *общ я пр вд совп д ет с жизнью*»[274].

В этой трансценденции вовне намечается социальное измерение духовной реальности в философии С. Л. Франка. Как было отмечено, во встрече человеческого «Я» с «Ты» речь идет о взаимной обращенности друг на друга «Я» и другого сознания, другой души как необходимости встречи с Другим, что только и позволяет определиться моему

---

[271] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 352.
[272] Там же. С. 355.
[273] *Дж. П. М нусс кис*. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014. С. 59.
[274] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 414.

«Я» как чему-то единственному для меня и поэтому уникальному. Для реализации этой встречи необходим, с одной стороны, выход «Я» за пределы меня самого, а с другой — обращение на меня «Ты» как своего рода откровение. При этом, несмотря на всю очевидную явленность и непосредственную открытость «Ты» по отношению к «Я», этот самый Другой остается по своему существу загадочной реальностью, чьей содержательной характеристикой для нас является его принципиальная непостижимость. Однако именно в этом откровении-переживании «Ты», «...содержится зерно подлинного опыта о реальности»[275]. Но такая подлинная встреча-общение с Другим возможна только в трансцендентированном акте перехода от личной замкнутости к открытости, глубинным проявлением которого философ называет любовь. Философ по этому поводу даже утверждает, что «... самый естественный путь к трансцендированию *во-внутрь* или *вглубь* есть путь подлинного трансцендирования *во-вне* в лице любви»[276]. Получается, что обнаружение духовной реальности через «внешнее» общение с Другим может быть даже в чем-то легче, чем ее обретение «внутри» человека. С. Л. Франк говорит о встрече «Ты» с «Я» как особом «месте», в котором для нас, помимо осознания своего «Я» и «Ты» как Другого, открывается духовная сфера бытия как «*тр нссубъективн я глубин ре льности*»[277], конкретное всеединство, именуемое «Мы». Как считает В. Ю. Даренский, в этом положении обнаруживается «... самый глубинный, не только философский, но и, несомненно, опытно-мистический, смысл главного тезиса С. Л. Франка о сущности "Я — Ты" отношения»[278].

[275] Там же. С. 361.
[276] Там же. С. 389.
[277] Там же. С. 389.
[278] *В. Ю. Д ренский.* «Ты» — философия С. Л. Франка как неклассическая традиция // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 97.

Следует разобраться, что же представляет собой эта особая форма бытия «Мы». Эта новая реальность обнаруживается, согласно логике русского философа, через осознание укорененности бытия моего «Я» в неком «царстве бытия-для-себя», которое можно представить в форме «... взаимосвязанной полицентричной системы, — в форме царства “духов”, или конкретных носителей “непосредственного самобытия”...»[279]. В конечном итоге само, бытие моего «Я» представляется ничем иным как «его укорененностью в бытии “мы”»[280], как в тотальном всеединстве подлинно общественного бытия. Будучи полицентричным явлением, содержащем в себе все множество «Я» в их взаимоотношении «Я-Вы», эта реальность предстает перед нами как единство при раздельности, основанное на взаимопроникновении реальности одного в другого, при сохранении их суверенной инаковости: «Сама реальность “другого” — само “ты” — проникает в меня; само “ты” есть для меня, переживается мною, открывается мне внутри меня — хотя и как реальность, внешняя по отношению ко мне»[281]. «Мы» переживается непосредственно как то, что есть во мне, как первичная основа всякого «Я», при этом окружающее каждого из людей внешнее общество людей является лишь внешним отображением метафизического и мистического «Мы». Однако даже в этом видимом предметном обнаружении всеединства «Мы» в виде государства, закона, семьи, общественного мнения перед нами приоткрывается самодовлеющая мистическая реальность, которая наличествует как факт мироустройства. Для иллюстрации своей мысли о существе этого истинного «Мы» С. Л. Франк вспоминает учение Гераклита о взаимосвязанности частных сознаний друг другу через причастие их пронизывающему их Логосу; учение стоиков о космосе как «государстве богов и людей»;

[279] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 358.
[280] Там же. С. 358.
[281] Там же. С. 371.

принадлежащее Плотину сравнение людей с листьями дерева видимо разобщенных, но невидимо питаемых общим соком; и наконец, христианское учение, выраженное ап. Павлом о Церкви как живом теле Христовом. Таким путем С. Л. Франк приходит к убеждению о том, что истинная онтология возможна лишь в форме «социоморфизма»[282]. Что важно отметить, С. Л. Франком при этом не утверждается наличие момента субъективности сознания такого соборного сознания «Мы». Философ полагает, что духовное единство множества человеческих «я» выражается во внутренней духовной связи сознаний всех людей, и называет это явление «многоединством»[283].

С. Л. Франк в своем требовании подлинного осмысления общественной жизни критикует эмпирический подход людей, считающих общество лишь совокупностью отдельных «конкретных» индивидуумов, не способных за единичным увидеть общее («за деревьями увидеть леса»), которое как раз и есть подлинно конкретное и истинное, в то время как «...изолированно мыслимый индивид есть всего лишь абстракция»[284]. В своем видении устройства общественной жизни С. Л. Франк выделяет два аспекта –временный и вневременный: «...с одной стороны, есть многообразие и беспрерывная изменчивость и, с другой стороны, есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту изменчивость»[285]. Так, русский философ исходит из, по сути, религиозного убеждения о существовании, наряду с эмпирическими, и онтологических, вечных закономерностей[286]. Причисляя себя к сторонникам т. н. универсализма в социально-философской мысли (и выступая против сингуляризма или социального атомизма), С. Л. Франк оказывается

[282] Там же. С. 380.
[283] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 45.
[284] Там же. С. 53
[285] Там же. С. 28.
[286] Там же. С. 35.

в одном лагере с Аристотелем, Платоном, для которых «общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего развития»[287] — христианским учением о Церкви как мистическом теле Христовом, идеями Жозефа де Местра, Бональда, О. Конта, Э. Берка, Г. Спенсера и Э. Дюркгейма.

«С. Л. Франк был убежден, что в основе общественной жизни лежит не хаотическое скопление индивидов, а «соборность», преодолевающая односторонность коллективизма и индивидуализма», пишет Е. М. Амелина[288]. Такое мнение обоснованно мыслью С. Л. Франка, который выделяет в общественной жизни два слоя — внутренний (связь «Я» с «Мы», внутренне-интуитивная слитость с бытием, то, что именуется соборностью) и внешний (противоборство многих «Я» и моего «Я», сфера внешне-телесного, рационально-предметного, то, что в строгом смысле именуется общественностью)[289]. Делая акцент на внутреннее, подлинное устройство общественных отношений, С. Л. Франк ставит знак равенства между соборностью и религиозностью[290]. Причем, это имеет и практическое следствие для мысли философа. Христос спасает отдельного человека, спасая весь мир, Церковь как богочеловеческий организм, имеющий как эмпирическое, так и мистическое измерения. На этом основании русский мыслитель говорит о чувстве сопринадлежности отдельного «Я» целому, которое окружает личность человека не извне, но наполняя ее изнутри. Это есть «...по своему существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия»[291], делает вывод С. Л. Франк. И хотя философ не закрывает глаза

[287] Там же. С. 38.
[288] *Е. М. Амелин* . Сущность и назначение общества в философии С. Франка // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 174.
[289] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 54, 55.
[290] Там же. С. 59.
[291] Там же. С. 59.

на существующий на внешнем уровне общества разлад, в своих размышлениях о метафизическом устройстве «Мы» он приходит к чисто религиозному пониманию общественной жизни и считает, что в своей самой глубокой и чистой форме такое религиозное чувство соборности обнаруживает родство человека с Богом как Нашим Отцом[292], являющееся условием изначальной гармонии общества на глубинном уровне.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что С. Л. Франк в своих философских взглядах стремится преодолеть жесткий дуализм между материальным (множественным) бытием как минимальным проявлением духовности и (цельной) сферой божества как ее максимальной реализацией. Душа, а, следовательно, и сам человек как личность и единство души и тела, таким образом реализует себя как посредник, устанавливающий и обуславливающий, по существу, мистическую связь между «...идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни»[293]. С. Л. Франк ссылается, в связи с этим, на понимание души как посредника в философии Платона, приводя следующую цитату: «Голова души находится на небе, ноги ее — на земле»[294].

Со своей стороны, мы можем сказать, что, исходя из логики мысли русского философа, человек представляет собой мост между естественным миром материальных вещей и сверхъестественным миром реальности. Образ моста при этом отнюдь не случаен. Дело в том, что зимой 1901/1902 гг. С. Л. Франк прочел книгу Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» и при этом по его собственным словам «... был потрясен — не учением Ницше (...) а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло от этой книги. С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе... Я стал (...) идеалистом-

---

[292] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 369.

[293] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. С. 632.

[294] Цит. по: Там же. С. 632.

метафизиком, носителем некого духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия...»[295]. Полученный от прочтения импульс побудил С. Л. Франка к мысли в русле идеалистической метафизики. Сын философа приводит такие его слова С. Л. Франка об этом событии: «Фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901–1902 гг.»[296]. Ф. Буббайер обращает свое внимание на то, что ключевым словом в этой записи является именно слово «“открылся”, ибо оно подразумевает более глубинный слой бытия, таящийся в бездне человеческой души и являющийся активным, а не пассивным принципом жизни»[297]. Любопытно, что мысль о том, что «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21), зафиксированная даже в раннем дневнике (выдержанном в целом в антиметафизическом и даже антирелигиозном духе), встречается как раз в связи с положительной оценкой С. Л. Франком творчества Ницше[298].

Нам интересно в данном случае то, что образ человека как связи между низшим своим состоянием и высшим отчетливо выражен именно в сочинении Ницше «Так говорил Заратустра» в словах: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком... В человеке важно то, что он мост, а не цель...» (Так говорил Заратустра Часть 1.4.20). С. Л. Франка могла впечатлить именно эта яркая максима Ницше, ставшая впоследствии одной из ключевых идей русского философа. Рефлексируя над собственной философией на закате своей жизни (1947 г.), русский мыслитель

[295] *С. Л. Фр нк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 54.

[296] Цит. по: *В. С. Фр нк*. Семен Людвигович Франк (1877–1950) // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 8.

[297] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 103.

[298] *С. Л. Фр нк*. Дневник // С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков. Саратов, 2006. С. 41.

свидетельствует, что основной его установкой «является четкое различие между “объективной действительностью” и реальностью, причем последняя (также трансцендентная человеку, но в ином смысле, нежели объективное бытие) раскрывается внутренней интуицией. Человек — соединительное звено между ними»[299]. Поэтому мысль Ницше о человеке как мосте, мистическим образом связывающем сверхъестественную плоскость бытия с миром обыденных вещей, идея устремленности человека в духовные сферы оказывается весьма созвучной размышлениям русского философа, который называет душу человека нитью или «... медиумом, средой для *истинного откровения (...)* духовного бытия»[300]. А это значит, что само антропологическое устройство (т. е. человек как конкретное проявление Богочеловечества), согласно философии С. Л. Франка, является ничем иным, как мистической связью, средним членом и посредником между эмпирическим миром множественности и единым Абсолютом. Такая онтологическая связанность человека с духовной реальностью и является основанием для мистических переживаний вообще и в частности для тесного мистического союза человека с Богом.

Подводя итог, следует сказать, что в философском наследии С. Л. Франка действительно встречается обширный дискурс о мистическом. Более того, мыслитель стремится раскрыть собственный взгляд на эту проблему, на основании чего русского философа можно считать автором собственного варианта мистической системы. Также, как мы выяснили, кроме аналитики феномена мистики, С. Л. Франка демонстрирует систему мистических воззрений, которая является собственным мировоззрением философа, что позволяет именовать его мистицистом. Вместе с тем из приведенного анализа его

[299] Цит. по: *Л. Бинсв нгер*. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 34.
[300] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 394–395.

творческой биографии, эпистолярного наследия философа, его дневниковых записей, а также на основании свидетельств его современников, можно констатировать, что мировоззрение русского философа было тесно связно с его мироощущением. Так, в своей жизни С. Л. Франк обладал повышенным чувством интуитивного ощущения сверхъестественной основы бытия и пережил несколько мистических переживаний, что, в свою очередь, позволяет считать С. Л. Франка мистиком, создавшим, исходя из осмысления личного мистического опыта, свою философию мистики.

Глава 2. Компаративный анализ философии мистики С. Л. Франка и философии мистики Н. А. Бердяева

В данной главе будет проведен сравнительный анализ философии мистики С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. С этой целью в первом параграфе будут рассмотрены биографические пересечения С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. Во втором параграфе мы непосредственно обратим внимание на философию мистики Н. А. Бердяева. В третьем же параграфе будут сделаны выводы относительно сравнения систем философской мистики двух мыслителей.

2.1. Биографические параллели С. Л. Франка и Н. А. Бердяева

Л. И. Шестов называл Н. А. Бердяева «...несомненно первым из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на Родине, но и в Европе»[301]. В этом плане философское влияние С. Л. Франка представляет-

[301] *Л. И. Шестов.* Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1994. С. 411.

ся более скромным, хотя, по замечанию И. И. Евлампиева, С. Л. Франк превосходит Н. А. Бердяева по детальности проработки своей системы и глубине философской интуиции[302]. Тем не менее, судьбы и творческие биографии обоих русских философов имеют удивительно много схожих черт. С рассмотрения биографических пересечений двух мыслителей мы и начнем компаративный анализ философии мистики С. Л. Франка и Н. А. Бердяева.

Оба философа обучались по юридическому направлению: С. Л. Франк окончил юридический факультет Московского университета (кстати, так же, как и И. А. Ильин), Н. А. Бердяев учился на юридическом факультете Киевского университета. И тот, и другой прошли через увлечение разного рода социалистическими, коммунистическими, народническими и марксистскими идеями, за что были преследуемы в императорской России: С. Л. Франк за участие в марксистских кружках в 1899 году был выслан из университетских городов, а Н. А. Бердяев за участие в студенческих беспорядках в 1897 году был отчислен из университета и выслан в Вологду. Показательно, что знакомство мыслителей также состоялась на полях нелегальных политических мероприятий. Впервые С. Л. Франк и Н. А. Бердяев лично встретились в Штутгарте (Германия), где П. Б. Струве в июле 1903 года устроил встречу единомышленников перед трехдневной конференцией в Шаффхаузене (Швейцария), на которой возникла идея создания Союза освобождения (С. Л. Франк и Н. А. Бердяев также принимали в ней участие). Деятельность этой нелегальной организации была направлена на борьбу за достижение политических свобод в России, против существовавшего тогда абсолютистского монархического строя.

Впоследствии оба философа критически переоценили марксистские и революционные идеи с позиций философ-

[302] *И. И. Евл мпиев*. Абсолют как свобода: Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В. Н. Поруса. М., 2013. С. 69.

[Содержание]

ского идеализма и в значительной степени христианства. Так, например, заочная «встреча» С. Л. Франка и Н. А. Бердяева состоялась в результате публикации их статей в сборнике «Проблемы идеализма» (под редакцией П. И. Новгородцева, 1902 год), приобретшем исключительное общественное значение: следом за статьей Н. А. Бердяева «Этическая проблема в свете философского идеализма» шла статья С. Л. Франка «Ницше и “любовь к дальнему”».

Следует сказать, что впоследствии два философа не раз публиковались в журналах под одной обложкой. Так, с 1904 года С. Л. Франк становится соредактором журнала «Новый путь», в котором наряду, с другими философам-идеалистами, публикуется Н. А. Бердяев, чьи религиозно-философские взгляды С. Л. Франк тогда совсем не разделял. Надо сказать, что значительные философские и религиозные тексты Н. А. Бердяев создал раньше С. Л. Франка, в творчестве которого религиозно-философский и мистический элементы появляются в позднейший период его жизни. В тесном сотрудничестве со П. Б. Струве С. Л. Франк редактировал и другой журнал общественно-политической направленности — «Свобода и культура» (в 1906 году вышло 8 номеров), в котором также печатался и Н. А. Бердяев.

Значительным событием в духовной жизни России того времени стал сборник «Вехи», изданный по инициативе М. О. Гершензона в 1909 г. В сборнике первая статья (после предисловия) «Философская истина и интеллигентская правда» принадлежала Н. А. Бердяеву, а завершающая, «Этика нигилизма», С. Л. Франку. Интересным фактом является то, что С. Л. Франк в переписке с М. О. Гершензоном «решительно отстаивал кандидатуру Бердяева»[303] как планируемого автора сборника, что свидетельствует о том, что к тому времени С. Л. Франк уже в большей степени раз-

[303] *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 80.

делял взгляды Н. А. Бердяева или, по крайней мере, считал публикацию мыслей последнего уместным для сборника статей о российской интеллигенции. Подтверждением первого предположения может служить указание биографа С. Л. Франка на то, что идеи, высказанные в статье «Этика нигилизма» не были «целиком его собственными»[304], но в значительной степени повторяли аргументы против социализма, высказанные до этого Н. А. Бердяевым в статье «Религия социализма» (1906).

В качестве следующего этапа сотрудничества двух мыслителей следует назвать «Лигу русской культуры», созданную в 1917 г. П. Б. Струве. В задачи этой организации входило объединение с разными политическими предпочтениями для продвижения русских национальных духовных идей, которые могли бы способствовать сплочению страны. С. Л. Франк вместе с Н. А. Бердяевым, а также С. Н. Булгаковым и А. С. Изгоевым (Ланде) был одним из основателей этого движения.

Другим примером пересечения крупных философов может служить вышедший в 1918 году сборник «Из глубины» с подзаголовком «Сборник статей о русской революции», завершающий собой трилогию «веховцев», и в котором Н. А. Бердяеву принадлежала (вторая по порядку) статья «Духи русской революции», а С. Л. Франку — завершающая с названием на латинском языке De profundis («Из глубины»).

В качестве особого явления интеллектуальной жизни, к которому рассматриваемые нами мыслители имели непосредственное отношение, стало учреждение Н. А. Бердяевым Вольной Академии Духовной Культуры (ВАДК) в Москве в 1919 году (просуществовала до 1922 года), в которой основателем были прочитаны курсы по философии истории, проводились семинары о Достоевском. Активное участие в деятельности Академии прини-

[304] Там же. С. 82.

[Содержание]

мал С. Л. Франк, который, в частности, читал в ней курс «Введение в философию». Весной в 1922 году в рамках деятельности академии был учрежден факультет философских и гуманитарных наук, деканом которого был назначен С. Л. Франк. Известно, что публичные выступления и лекции, произносимые в рамках Вольной Академии Духовной Культуры, пользовались большим и искренним интересом у огромного числа слушателей. Также оба мыслителя были приглашены на работу в Московский государственный университет (Н. А. Бердяев в 1920 году в качестве профессора, С. Л. Франк в 1921 году занял кафедру философии).

Оба мыслителя по причине своей уже в то время идеалистической направленности были преследуемы новой большевистской властью: последовал ряд задержаний, арестов и допросов как С. Л. Франка, так и Н. А. Бердяева (интересно, что после первого задержания допрос Н. А. Бердяева проводил сам Ф. Э. Дзержинский, о чем мыслитель сохранил впечатление в своей философской автобиографии «Самопознание»[305]). Свидетельством духовного авторитета С. Л. Франка и Н. А. Бердяева служило обвинение их со стороны власти в развращении молодежи (следует отметить, что при ВАДК как раз собралась инициативная группа ищущей молодежи, которые были в восторге от деятельности академии). В конце концов оба философа с семьями были вместе высланы из советской России на одном «философском пароходе» под названием «Oberburgermeister Haken», отошедшем из Петрограда 29 сентября 1922 года (этим же рейсом из России был выслан и И. А. Ильин).

Как другие эмигранты, С. Л. Франк и Н. А. Бердяев вынуждены были приспосабливаться, бороться с материальными ограничениями и вместе с тем мыслить, творить,

[305] *Н. А. Бердяев.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.

продолжать осмыслять события, происходившие в России, заниматься общественной и просветительской деятельностью (например, они оба являясь участниками Русского студенческого христианского движения и Братства Святой Софии), писать статьи, издавать собственные философские сочинения, развивающие свои взгляды на человека, бытие, религию, историю и культуру.

Значительным событием эмигрантской жизни для обоих философов стало открытие Религиозно-философской академии в Берлине в 1922 году инициатором и основателем которой был Н. А. Бердяев, возглавлявший академию с 1922 по 1940 год. Им же была произнесена и открывающая речь «О Духовном Возрождении России и задачах Религиозно-Философской Академии», С. Л. Франк выступил с докладом «Философия и религия» (И. А. Ильин также должен был выступать, но отсутствовал по болезни, вместо него читал доклад Л. П. Карсавин). Непосредственно на самих лекция Н. А. Бердяев читал курс «Философия религии», а С. Л. Франк — «Основы философии» и курс «Греческая философия» (И. А. Ильин читал курсы под названием «Миросозерцание и характер» и «Философия искусства»). Как видно, берлинский период в жизни Н. А. Бердяева характеризуется тесными деловыми контактами с С. Л. Франком, о чем в автобиографической работе Н. А. Бердяева «Самопознание» свидетельствует следующее краткое замечание: «Из русских, кроме меня, был С. Л. Франк, с которым в Берлине у меня было близкое сотрудничество»[306].

В 1924 году Н. А. Бердяев уехал в Париж, в то время как С. Л. Франк остался в Берлине, где стал руководителем действовавшего до 1927 года отделения академии в Берлине. С 1924 по 1940 гг. отделение академии действовало в Париже, где жил Н. А. Бердяев. Любопытный фактом является

[306] *Н. А. Бердяев*. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 249.

[Содержание]

признание С. Л. Франка, которым философ делится в одном из своих писем Н. А. Бердяеву. В нем С. Л. Франк говорит, что в силу отъезда Н. А. Бердяева (и Б. П. Вышеславцева) из Берлина в Париж, С. Л. Франк «... списавшись с Ильиным и сговорившись с Карсавиным, сам себя провозгласил представителем или председателем берлинск<ого> отделения»[307] академии.

Отдельно следует сказать о создании в Берлине в 1923 году Русского научного института, у истоков которого стояли эмигрировавшие из России мыслители. Так, Н. А. Бердяев, состоявший членом оргкомитета, наряду с занимавшем проректорскую должность С. Л. Франком (И. А. Ильин также был членом оргкомитета института), на первом заседании ученого совета Русского научного института, (19 февраля 1923 г.), был «...избран председателем отделения духовной культуры»[308]. Всего же в Русском научном институте было 4 отделения: духовной культуры, правовое, экономическое и сельскохозяйственное. Из избрания Н. А. Бердяевым председателем первого отделения видно, что, во-первых, отделение духовной культуры являло собой главное «идеологическое» крыло института, и, во-вторых, Н. А. Бердяев был признан лучшей кандидатурой на этот пост. Исходя же из учебного плана этого отделения, мы узнаем, что С. Л. Франк читал курс «Введение в философию» (как во времена Вольной Академии Духовной Культуры в Москве), Н. А. Бердяевым читался курс по истории русской философской мысли, а И. А. Ильин читал курс лекций по философии религии и по философии права.

Краткий отчет об открытии Религиозно-философской академии и о деятельности Вольной Академии Духовной

[307] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 29 августа 1924 г. Берлин // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А. А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 133.

[308] Литературная энциклопедия Русского Зарубежья. 1918–1940. М., 2000. Т. 1. С. 402.

Культуры в Москве появился как раз в послеэмиграционний период в 1923 году в Берлине в единственном номере журнала «София»[309], который вышел с подзаголовком «Проблемы духовной культуры и религиозной философии» и должен был стать печатным органом Религиозно-философской академии, создателем его был также Н. А. Бердяев, который выступил и как автор ряда статей: «Конец Ренессанса (к современному кризису культуры)», «Духовная жизнь в России и на Западе». Одним из ближайших участников издания единственного номера журнала являлся С. Л. Франк, выступивший также в качестве автора с расширенным вариантом доклада, прозвучавшего на открытии Религиозно-философской академии, статьей «Философия и религия» (в качестве автора в сборнике также принял участие И. А. Ильин со статьей «Философия и жизнь»).

Принимал участие Н. А. Бердяев и в жизни открывшегося в 1925 году в Париже Богословского института (ныне Свято-Сергиевский православный богословский институт). Свою роль в этом сыграла дружба Н. А. Бердяева с Елизаветой Юрьевной Скобцовой (Пиленко), более известной как мать Мария, с которой философ был знаком еще в России по встречам-«башням» у Вячеслава Иванова, дружба с ней окрепла после эмиграции благодаря Сергиевскому подворью в Париже и работе в Русском студенческом христианском движении. Примечательным является то, что Н. А. Бердяев, хотя и участвовал в жизни Богословского института, но лекции в нем не читал, считая себя не богословом, но «свободным философом»[310], как на то указывает биограф философа. В то же время С. Л. Франк также именовал себя философом, а не богословом, однако при этом считал для себя возможным преподавать в институте, читая лекции по философии.

---

309 София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923. I.

310 *О. Д. Волкогонов* . Бердяев. М, 2010. С. 286.

[Содержание]

Следует также упомянуть о журнале «Путь», основанном Н. А. Бердяевым и Б. П. Вышеславцевым в 1925 году, с которым в качестве автора активно сотрудничал С. Л. Франк (всего для журнала «Путь» С. Л. Франком было написано более 25 статей и рецензий). Соответственно, работа в журнале часто становилось предметом обсуждений в переписке русских мыслителей. Так, например, интерес представляет ответ С. Л. Франка, который тот дает в письме Н. А. Бердяеву на желание последнего узнать впечатления С. Л. Франка о первом номере «Пути» (и, в частности, редакционной статье «Духовные задачи русской эмиграции»): «Замысел и тенденцию “Пути”, т<о> е<сть>, в сущности, Вашу тенденцию, я всецело одобряю... “Путь” вообще составлен очень содержательно и хорошо... Но опечатки совершенно чудовищны и превосходят меру терпимого»[311]. Свое частичное несогласие С. Л. Франк выражает в связи с редакционным манифестом Н. А. Бердяева в вопросе о значительной роли молодежи, которой высказывает Н. А. Бердяев, замечая, что их влияние на молодежь ничтожно по сравнению с тем, которое С. Л. Франк и Н. А. Бердяев имели в составе Вольной Академии Духовной Культуры в Москве.

Среди особо близких друзей С. Л. Франка, «в подлинном смысле», по выражению самого философа, следует назвать П. Б. Струве (прежде всего) и Л. Бинсвангера. Н. А. Бердяев также попадает в этот круг, но с некоторыми оговорками. Так характеризует отношения двух философов О. Д. Волкогонова: «Их можно было бы назвать с Бердяевым друзьями, но, как в конце жизни писал сам Бердяев, это слово не совсем подходило к его кругу общения: Бердяев всегда держал некоторую дистанцию по отношению к тем, с кем его сталкивала жизнь»[312]. С. Л. Франк, отличавшейся боль-

[311] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 2 ноября 1925 г. Берлин // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А. А. Гапоненкова. С. 138.

[312] *О. Д. Волкогонов* . Бердяев. М, 2010. С. 136.

шей склонностью к эпистолярной рефлексии, оставил больше важных строк, проливающих свет на особенности их с Н. А. Бердяевым отношений.

Так 12 ноября 1922 года в письме супруге П. Б. Струве, Н. А. Струве, философ писал: «С Бердяевым я за последний год идейно очень сошелся, но в отношениях с ним есть неизбежный личный холодок, хотя он очень мил, симпатичен и благороден»[313]. Такое замечание подтверждает привычку Н. А. Бердяева держать дистанцию с людьми. Однако уже в феврале 1926 года, когда Н. А. Бердяев жил в Париже, С. Л. Франк после встречи с ним во французской столице сообщает своей жене, что у них с Н. А. Бердяевым состоялась прекрасная встреча и последний излил ему всю душу. А в марте того же года С. Л. Франк в письме к Н. А. Бердяеву замечает: «...я никогда не мог разделять Ваших метафизических идей и вместе с тем всегда любил Вас — и чем ближе знал, тем больше люблю — за жизненную верность, и чуткость к правде, Ваших непосредственных волевых устремлений, и потому, несмотря на все разногласия, считаю себя Вашим союзником в борьбе»[314].

В письме же М. И. Лот-Бородиной от 24 января 1945 года С. Л. Франк оставил следующее замечание о его долгой дружбе с Н. А. Бердяевым (и С. Н. Булгаковым): «С обоими я был дружен уже почти полвека, сознавая их талантливость (каждого по-своему), но их мысли в общем мною всегда воспринимались скорее как некие “завиральные идеи”, чем как правда; и эти мысли были мне не нужны, они мне не помогали... Идеи Бердяева, напр, по социальным и политическим вопросам, создавшие ему славу в Европе, и во-

[313] С. Л. Франк — Н. А. Струве. 12 ноября 1922 года / Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) / Публ. Ф. Буббайера и М. А. Колерова // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 128.

[314] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 28 марта 1926 г. Берлин. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923-1926) / Публ. А. А. Гапоненкова. С. 143.

обще все его “бунтарство”, кажутся мне по наивности и туманности почти мыслями гимназиста; я не чувствую в них зрелости и ответственности — что не мешает признавать его очень талантливым и живым умом»[315].

Вместе с тем, невзирая на разногласия по некоторым вопросам, С. Л. Франк сохранял с Н. А. Бердяевым дружеские отношения. После же смерти Н. А. Бердяева С. Л. Франк, замечая, что он всегда ощущал духовное родство с Н. А. Бердяевым в главном, то есть в свободном искании правды, написал следующие строки в письме к родной сестре жены Н. А. Бердяева Е. Ю. Рапп (31 марта 1948 года): «С его кончиной я чувствую себя духовно осиротелым. Ушел последний товарищ из старой гвардии, которая почти полвека тому назад начала борьбу за духовное возрождение»[316]. Оба мыслителя после множества тягот и забот нашли свое последнее пристанище за пределами родины — С. Л. Франк похоронен в Лондоне, Н. А. Бердяев в пригороде Парижа.

Исходя из изложенной истории взаимоотношений двух мыслителей, можно отметить постепенное сближение и достаточно тесное общение С. Л. Франка и Н. А. Бердяева, которое сложилось как на фоне их интеллектуальной эмиграции из марксизма в идеализм, так и эмиграции географической из России в Европу, а также совместной просветительской и издательской деятельности. Очевидно, что в поле совместных обсуждений двух философов попадали самые различные темы, нам же далее предстоит выявить, имели ли в действительности место какие-либо сходства и различия во взглядах мыслителей относительно их философского осмысления мистики и мистицизма.

[315] Цит. по: *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 172.

[316] *П. С. Ш лимов*. С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Отв. ред. М. А. Колеров. СПб., 1997. С. 275.

2.2. Философия мистики Н. А. Бердяева

В одной из своих ранних книг под названием «Философия свободы» (1911) Н. А. Бердяев замечает: «Теперь пишут исследования о былых мистиках, о былых метафизиках, о Платоне, о Скотте Эригене, о Мейстере Эккерте, о Якове Бёме и о св. Терезе. А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже. Почтенно писать об Эккерте, о Бёме, но неприлично писать то, что писал Эккерт или Бёме»[317]. В этом отрывке примечательно несколько весьма личных для русского философа моментов. Это, во-первых, наблюдение мыслителя о популярности на рубеже конца XIX — начала XX в. идеалистических и мистических течений. Во-вторых, интересен уже сам список имен, приводимых Н. А. Бердяевым, среди которых имена виднейших представителей философского и христианского неоплатонизма, немецких и испанских мистиков. И, в-третьих, существенной мыслью Н. А. Бердяева является то, что повышенный интерес к мистическим авторам, который являлся даже некой модой того времени, вместе с тем подразумевает отсутствие размышлений, что называется, «в духе» этих мыслителей. Ясно это понимая, Н. А. Бердяев, по его собственному меткому выражению, как раз и стремился сказать не «о чем-то», а «что-то» в духе мистической мысли.

Действительно, рубеж XIX–XX вв. может быть назван эзотерическим ренессансом, что справедливо не только для России, но и для Европы со всем многообразием оккультных, мистических, спиритических, теософских и антропософских веяний. Эти явления были представлены чрезвычайно широко в российском обществе начала XX века и имели, в том числе отражение и в биографии Н. А. Бердяева. Пожалуй, самым ранним свидетельством соприкосновения Н. А. Бердяева с чем-то таинствен-

[317] *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. М., 1911. С. 1.

ным является свидетельство самого философа: «Всегда чувствовал, что попал не в свой, а в чужой мир. Самый сильный переворот в моей жизни произошел, когда я был мальчиком. Это было озарение. Мне раскрылось, что всю жизнь я должен искать смысл жизни и Истину»[318]. Трудно сейчас сказать наверняка, какого рода было это озарение, было ли оно похоже на явление Вл. С. Соловьеву Прекрасной Дамы на службе в девятилетнем возрасте или откровения голоса бытия как С. Л. Франку. Исследователь творчества русского философа С. А. Титаренко в связи с этим пишет: «Бердяев полагал, что в процессе своей творческой деятельности, мысля профетически, он достигал реального причастия своего «я» к трансцендентной реальности»[319]. Показательной характеристикой мистических переживаний, бывших у Н. А. Бердяева, является то, что, по его же словам, он «... никогда не чувствовал восторга и экстаза слияния, ни религиозного, ни национального, ни социального, ни эротического, но много раз испытывал экстаз творчества, часто испытывал экстаз разрыва и восстания»[320]. Это означает, что мотив слияния с чем-то большим (обществом, природой, космосом, божеством) Н. А. Бердяеву был знаком, но не был доминирующим, его мистические экстазы вызывало персоналистическое переживание свободы и творчество, что и воспринималось философом как прорыв в трансцендентность. При этом сам Н. А. Бердяев пишет о себе, что он сам сознавал себя мистиком[321].

Надо сказать, что это коренным образом отличается от характера мистических переживаний С. Л. Франка, ко-

---

[318] *Н. А. Бердяев*. Из записных книжек (Бердяев о себе) // Н. К. Дмитриева, А. П. Моисеева. Философ свободного духа. (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. С. 267.

[319] *С. А. Тит ренко*. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов-на-Дону, 2006. С. 46.

[320] *Н. А. Бердяев*. Самопознание. С. 47.

[321] Там же. С. 96.

торый, в противоположность Н. А. Бердяеву, переживал опыт укорененности, погруженности, сопричастности абсолютному бытию и Богу, и при этом, если и причислял себя к мистикам, то делал это сдержанно и публично не делился опытом своих сверхъестественных переживаний. В своих записной книжке и автобиографии Н. А. Бердяев говорит о том, что его опыт не есть опыт феноменологический, но духовно-религиозный[322], что для него с юности были более важны свобода, чем чье-то влияние (в чем сказался его «крайне «индивидуалистический» характер»[323]), а также высказывал мысль о необходимости связи жизни и философии, причем последняя трактовалась мыслителем как символика духовного пути. Принимая это во внимание, можно сделать заключение, что Н. А. Бердяеву, действительно, была присуща некая интеллектуально-мистическая интуиция, которая впоследствии переросла в интерес к философии мистики.

Интересовался Н. А. Бердяев и популярным в то время спиритизмом и антропософией, тем более что в одной семье с ним жил человек, который был связан с подобными явлениями непосредственно. Речь идет о старшем брате философа С. А. Бердяеве. Весьма любопытные воспоминания оставил о нем Н. А. Бердяев: «Мой брат иногда впадал в трансы, начинал говорить рифмованно, нередко — на непонятном языке, делался медиумом, через которого происходило сообщение с миром индусских махатм. Однажды через брата, находившегося в состоянии транса, махатма сказал обо мне: он будет “знаменит в Европе вашей старой”. Эта атмосфера действовала на меня отрицательно, и я боролся против нее. Но атмосфера была напряженной, были напряженные духовные инте-

---

[322] *Н. А. Бердяев.* Из записной тетради // Н. К. Дмитриева, А. П. Моисеева Философ свободного духа. (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. С. 255.

[323] *Н. А. Бердяев.* Самопознание. С. 96.

ресы»[324]. Показательно в этой заметке не только то, что брат мыслителя активно практиковал спиритизм и даже впадал в транс, но завершающий комментарий Н. А. Бердяева об окружающей его мистической атмосфере — она его отталкивала и манила одновременно. Примечательно, что из автобиографических заметок Н. А. Бердяева можно узнать о том, что семья у них отличалась нервной наследственностью, что нашло отражение и во вспыльчивом характере философа. А его старший брат, С. А. Бердяев, практиковавший трансовые состояния, впоследствии страдал серьезным нервным расстройством так, что Н. А. Бердяев оплачивал его лечение в частной клинике, о чем мы узнаем из письма С. Н. Булгакова[325]. Интересно также заметить, что пророчество о будущей европейской знаменитости Н. А. Бердяева действительно исполнилось: известность ему принесла книга «Новое средневековье» (1924), прижизненно переведенная более чем на 10 языков.

Затронуло Н. А. Бердяева и увлечение антропософией Рудольфа Штейнера, которой в то время были весьма увлечены многие интересующиеся оккультными явлениями молодые люди, сформировавшие своеобразный клуб философов, художников, а главное поэтов-символистов вокруг издательства «Мусагет». Среди известных поклонников антропософии были также В. Иванов и А. Белый с которыми Н. А. Бердяев имел непосредственное общение. Кроме того, русский философ был знаком и с известной своей оккультной деятельностью и личной аурой загадочности, которую она стремилась поддерживать вокруг своей персоны, А. Р. Минцловой, послом Р. Штейнера и распространителем антропософского учения в России. С ней Н. А. Бердя-

[324] Там же. С. 28.

[325] С. Н. Булгаков — А. С. Глинке. 15 сентября 1919. Москва — Симбирск // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. М., 1997. С. 437.

ев впервые познакомился в Санкт-Петербурге на так называемых «башнях», литературно-философских собраниях, проходивших по средам у В. Иванова. Н. А. Бердяев оценивал ее влияние как резко отрицательное, с ней же у него было связано полусонное видение (единственное мистическое видение пережитое лично философом): «После ее приезда в Москву вот что произошло со мной: я лежал в своей комнате, на кровати, в состоянии полусна; я ясно видел комнату, в углу против меня была икона и горела лампадка, я очень сосредоточенно смотрел в этот угол и вдруг под образом увидел вырисовавшееся лицо Минцловой, выражение лица ее было ужасное, как бы одержимое темной силой; я очень сосредоточенно смотрел на нее и духовным усилием заставил это видение исчезнуть, страшное лицо растаяло»[326]. Подобного рода опыт видения в состоянии полудремы отчасти похож на опыт вызывания духов во время спиритических сеансов, которые практиковались в среде близкой философу. Внимание привлекает описываемый мыслителем сосредоточенный взгляд в угол с иконами, появление после него образа А. Р. Минцловой и дальнейшее ее исчезновение благодаря усилию воли. Типологически подобное явление напоминает практиковавшийся в близкой Н. А. Бердяеву среде опыт вызова духов во время спиритических сеансов. Такой мистический опыт можно назвать визуальным, персонифицированным, однако без диалогической взаимосвязи, и нетеистическим. Следует при этом сказать, что подобный опыт визионерства совсем не был свойственен С. Л. Франку, по крайней мере, о каком-либо опыте духовного видения он не упоминает (разве что только считать вариантом «духовного видения» аудиальное восприятия таинственного голоса бытия). И С. Л. Франк, и Н. А. Бердяев в целом не были близки к оккультно-спиритическим кругам того времени. Вообще, у Н. А. Бердяева к подобным феноменам было сложное отношение: с од-

[326] *Н. А. Бердяев*. Самопознание. С. 192–193.

ной стороны, они вызывали у него отрицательную реакцию и даже противодействие, а с другой — разного рода оккультные явления притягивали внимание мыслителя. В конце концов, чтобы сформулировать свое окончательное мнение об антропософии, теософии и оккультизме вообще после некоторых колебаний, Н. А. Бердяев решился лично посетить лекции Р. Штейнера, читавшиеся им в Гельсингфорсе (Хельсинки).

Р. Штейнер шарлатаном Н. А. Бердяеву не показался. Отмечая слабость философской составляющей его текстов, в особенности письменных, Н. А. Бердяев признается в том, что автор антропософии произвел на него сложное впечатление, которое русский мыслитель объяснял его даром слова, производившим чуть ли не гипнотизирующее впечатление на слушателей, чему Н. А. Бердяев старался выраженно сопротивляться. Само же антропософское, и, шире, современное ему теософское, оккультные учения в результате получают у Н. А. Бердяева негативную оценку и прямо именуются «ложной духовностью»[327]. Существенный недостаток этих течений философ видит в следующем.

В теософии Н. А. Бердяев не находит Бога, который оказывается в этом учение растворенным в природе и космосе. Философ в своем сочинении «Смысл творчества» признает, что современная теософия может быть симптоматично полезной для перехода человека от материализма и позитивизма к духовности, но в то же время резко критикует ее за желание незаметно для самого человека подключить его к мистической жизни иных миров, что исключает жертвенный характер истинного духовного пути[328]. Реализуется же эта теософская интенция путем упразднения тайны. Несмотря на то, что популярная теософия стремиться раскрыть всё эзотерическое, на самом же деле «теософический эзотеризм

[327] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. М., 1994. С. 39.

[328] *Н. А. Бердяев*. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916. С. 303

представляет собой не столько тайну, сколько секрет»[329], истинная же тайна утверждается подлинным христианским эзотеризмом, который, по мнению Н. А. Бердяева, практически идентичен мистики. Исходя из того, что существует разная степень глубины понимания христианства философ считает, что «... можно говорить об эзотеризме и экзотеризме в христианстве, не придавая этому специфически теософического и оккультического оттенка»[330]. Как раз эта настоящая тайна христианского эзотеризма не есть нечто скрытое или специально скрываемое, она раскрывается человеку в зависимости от его духовного подвига. Мыслитель прямо заявляет, что исходя из личного знакомства с эзотерическими и оккультными течениям своего времени не только из книги, но и из первых рук следует утверждать, что ничего подлинно мистического в теософии вовсе нет, в теософии же «...торжествует особая форма натуралистического эволюционизма»[331], что, в свою очередь, уже тяготеет к форме натуралистического позитивизма и даже темной магии, удел которой познание необходимости, управление через закономерности и жажда господства над миром.

Нужно отметить, что Н. А. Бердяев настойчиво различает магию и мистику. Позволим себе привести пространную цитату из сочинения мыслителя, в которой он выразительным образом демонстрирует различие между двумя этими явлениями. «Мистика — духовна. Мистика есть богообщение. Магия — почти материалистична, она целиком относится к астральному плану. Магия — природообщение. Мистика — в сфере свободы. Магия — еще в сфере необходимости. Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы. И магия имеет глубокое родство с естествознанием и техникой»[332]. Приме-

329 *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. С. 177.
330 *Н. А. Бердяев*. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 48.
331 *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. С. 243.
332 *Н. А. Бердяев*. Смысл творчества. С. 308.

чательно сравнение магии и техники, которое использует Н. А. Бердяев. Действительно, и магия, и техника имеет отношения с природой (при этом магия обращается к живым духам природы, техника же обращается к механистическому миру) и необходимостью. Все сковывающее, ограничивающее, вводящее в необходимость никак не могло импонировать Н. А. Бердяеву как философу свободы.

Что касается антропософии, то и в ней, несмотря на декларируемую обращенность к человеку, Н. А. Бердяев не находит ни человека, ни творчества, ни свободы. Человек в ней так же, как и Бог в теософии, «растворяется» и скрывается в космических планах бытия, которые занимают превалирующее положение, и это, очевидно, ведет к нивелированию личности. У Р. Штейнера человек лишь пассивное орудие бесконечных миров, тайна Бога в его учении рационализирована, даже Христос есть деятель в космосе, но не Логос и Второе Лицо Святой Троицы. В таких космоцентричных учениях, которыми русский философ именует теософию и антропософию, человека вытесняет тотальность космоса, и человек становится его пленником, Бог же мыслится лишь функцией космоса. Все эти популярные течения Н. А. Бердяев видит не только не приемлемыми для себя, но и не отличными от подлинной мистики.

Несмотря на критическое отношение к современной ему теософии, Н. А. Бердяев все же различает теософию Е. П. Блаватской и ее последователей от древней и подлинной теософской традиции: «Современные модные “теософические” течения испортили прекрасное слово “теософия” и заставили забыть существование подлинно христианской теософии, истинного богомудрия»[333]. В таком значении понятие «теософия» приближается к понятию «философская мистика», при условии, что она опирается больше на созерцание, чем на дискурс, и использует более символы и метафоры, чем понятия. К представите-

[333] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. С. 175.

лям подлинной древней теософии Н. А. Бердяев причисляет Гераклита, Плотина, Оригена, Дионисия Ареопагита, Майстера Экхарта, Я. Беме, Фр. Баадера и Вл. С. Соловьева, попутно замечая, что с ними по духу и стилю у Е. П. Блаватской и Р. Штейнером мало общего.

Наряду с особенностью понимания Н. А. Бердяевым теософии следует сказать и о другом явлении, которое философ рассматривает по схожей структуре. Речь идет о гнозисе. Как пишет Г. П. Ковалева, Н. А. Бердяев «... утверждает гнозис как духовное знание, основанное на жизненном созерцании духовного мира, отличного от природного мира»[334]. Н. А. Бердяев считает, что, поскольку религия есть полное постижение смысла жизни, а не отвлеченное знание, она и есть гнозис, озарение в котором раскрывает мистическая реальность, язык его символически-мифологический. При этом философ также различает подлинно христианских гностиков, таких, как Ориген, Климент Александрийский, Максим Исповедник, Я. Беме, и лжехристианских гностиков, таких, как Валентин и Василид[335], выражая при этом желание следовать за первыми.

Оккультизм есть также по большей части сфера магии как необходимости, в нем раскрываются тайны космоса, но без тайны Логоса. Н. А. Бердяев оговаривается, что не может признать весь оккультизм шарлатанством, поскольку существуют в действительности оккультные силы и явления, более того, в каждой религии есть оккультные элементы. Несмотря на то, что у Н. А. Бердяева и встречается оппозиция магия (как природообщение и детерминизм) / мистика (как богообщение и свобода), он все же различает магию черную, старую магию как общение с духами природы от заколодованного состояния которыми христи-

[334] *Г. П. Ков лев* . Категория «духовность» в философии Н. А. Бердяева // Вестник КемГУКИ. 2013. № 22. С. 183.

[335] *Н. А. Бердяев*. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XVII.

[Содержание]

анство освободило человека, и магию светлую, магию грядущей эпохи, которая станет временем пробуждения скрытых оккультных творческих сил человека и дарует человеку внутреннюю (не только механическую) силу управления духами природы. Эта «божественная» магия, есть «... не магия уже, а мистика...»[336], утверждает мыслитель.

Критикуя модные теософские течения своего времени, Н. А. Бердяев, безусловно, ассоциирует себя реализованным с теософией и гносисзсом в древнем их понимании. При этом Н. А. Бердяев был православным христианином и оставался даже в эмиграции под юрисдикцией Московского Патриархата. В связи со своими религиозными убеждениями Н. А. Бердяев не мог обойти вопрос о соотношении мистицизма и христианства. Религиозные догматы для Н. А. Бердяева мистичны по своей природе, они суть символическое выражение Истины, а Истина по своей природе принуждает к принятию ее самой, мнения же вариативны. Догматы являются чем-то вроде компаса, необходимого для ориентации в духовной жизни, они же ступени восхождения и более того — орудия творчества. «Христианские догматы — не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы — факты мистического порядка»[337], утверждает философ. Поскольку догматы являются выражением мистического опыта, то Н. А. Бердяев признает догматизм динамический, а не статический, что для него означает постоянное догматическое открытие и движение, поскольку мистический опыт не прекратился. То есть Н. А. Бердяев выступает за догматическое развитие, которое тем не менее понимается им не как отмена прежних установлений, а как раскрытие и пополнение уже имеющего знания. По отношению же к практическому бытованию догматов в теологических системах христианства

[336] *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. С. 246.
[337] Там же. С. 12.

(как и других религий) Н. А. Бердяев настроен весьма критично.

Следует сказать, что философ исходит из следующей концепции. Он использует понятие «дух» для обозначения таинственной сферы реальности. Дух, согласно Н. А. Бердяеву, являет себя как глубоко имманентное человеку, как духовный опыт трансцендирования человека к Богу. Дух коррелирует с изначальной свободой, но в то же время он вступает в нашу мировую историю. Как на то указывает С. А. Титаренко, Н. А. Бердяев полагал, что «... Дух есть энергия, прорывающаяся в наш мир из иного мира, и одновременно подлинная основа субъектов мира»[338]. В этом процессе происходит объективизация изначально свободного, бесконечного и субъективного духа как в-себе-бытия и переход в состояние конечного, ограниченного бытования, бытия-для-другого. Процесс объективизации понимается Н. А. Бердяевым как отчуждение (в этом можно констатировать влияние идей марксизма), которое, хотя и необходимо для социализации, но в ее процессе происходит иссякание творческой свободной энергии духа как «вещи-в-себе» и трансформация ее в «феномен», что связано, по Н. А. Бердяеву, с элементом лжи, происходит как бы пленение духа и его охлаждение. В объективированном (и рационализированном) духе в человеческой истории обнаруживаются только символы первореальности, но не сама первореальность, не священное как таковое, но символы священного (священное есть только в духе, мире экзистенциальных субъектов, а не объектах, истории, природе или обществе). Отсюда символизация и сакрализация как необходимый элемент объективизации, они устанавливают реальные связи, указывают на духовную сферу в раздробленном мире, и в этом ее смысл и значение. Однако, как замечает Н. А. Бердяев, «... символы могут быть приняты за реаль-

[338] *С. А. Тит ренко*. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. С. 158.

ности, и тогда возврат к реальностям оказывается очень затрудненным...»[339], такая отрицательная сторона объективизации видится философу во всех исторических церковных концепциях. Это ведет к гонению на субъективность мистических течений и установлению внешнего объективированного догматизма и авторитаризма. «Подлинная мистика и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования, в то время как ортодоксальная теология имеет дело лишь с символами, получившими социальное значение»[340], считает Н. А. Бердяев. Здесь, кстати, встречающееся у Н. А. Бердяева противопоставление теологии и философии решается мыслителем в пользу последней. «Творческая интуиция — область философии, а философское познание рвется к свободе»[341], пишет о философии Н. А. Бердяева А. С. Стрельцов. Это объясняет идейные предпочтения Н. А. Бердяева, для которого теология более объективирована и социализирована, а философия более индивидуальна и свободна. Такого же решения данного вопроса в противопоставлении мистики и религии, теологии и философии придерживается и С. Л. Франк.

Не объективизацию, но реализацию следует считать воплощением духа, согласно Н. А. Бердяеву (воплощение Сына Божия он трактует как подлинную реализацию). А это связано у мыслителя не с сакрализацией общественных институций, но реализацией в личных отношениях по персоналистическому принципу «я-ты» и «я-мы». В этом отношении важным элементом философской системы Н. А. Бердяева является установка на преодоление критикуемой им концепции личного спасения как трансцедентального эгоизма и выход на представление о соборном спа-

339 *Н. А. Бердяев*. Дух и реальность // Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994. С. 389.

340 Там же. С. 428.

341 *А. С. Стрельцов*. О роли познания в философии свободы Н. А. Бердяева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. № 1-1. С. 320.

сении и социальном преображении общества на принципах персонализма. Причем это не есть индивидуализм, но подлинный персонализм, в котором личность всегда трансцендирует к обществу, «... можно было бы сказать, что это есть создание не "объективного" общества, а "субъективного" общества»[342], заключает мыслитель. Таким образом, философ противопоставляет тенденции объективизации необходимость перехода от символизации к реализации, от объективного мира к миру экзистенциальному, что составляет главную проблему и задачу творчества. Такое творческое решение проблемы реализации-объективазации Н. А. Бердяева видит скорее в мистике, чем в историческом христианстве. Видимо по этой причине философ пишет о себе: «Размышляя над самим собой и пытаясь осмыслить свой тип, я прихожу к тому заключению, что я в гораздо большей степени homo mysticus, чем homo religiosus»[343].

В связи с этим интересно обратить внимание, какого мнения по данному вопросу придерживался С. Л. Франк. С одной стороны, даже понимаемая в специальном смысле теософия имеет точки пересечения с мировоззрением С. Л. Франка, это: ориентация на собственный опыт, критическое отношения к религиозным догмам, идеи монистического всеединства. С другой стороны, существует значимое отличие между теософией в узком смысле и воззрениями С. Л. Франка. Русский философ не стремился к разоблачению мировых религий и построению синтетического универсального нового учения; его ссылки на универсальный момент в опыте мудрецов разных времен важны для указания на объективность существующей духовной реальности. Абсолют в системе С. Л. Франка не полностью слит с мирозданием, но существует в системе двуединства, в котором русский философ подчеркивает как момент единства, так и отличия, монистической тоталь-

[342] *Н. А. Бердяев*. Дух и реальность. С. 394.
[343] *Н. А. Бердяев*. Самопознание. С. 88.

ности, важности личности. Кроме того, в трактатах «Непостижимое» и «С нами Бог» С. Л. Франк прямо называет христианство наилучшим и чистейшим выражением религиозного сознания, и более того, сам философ в сочинении «Душа человека» критикует ответвление теософии в лице Р. Штейнера, называя ее «самозваной оккультной мудростью», и противопоставляет ей (свою) трансцендентальную философию. Исходя из чего видно, что, несмотря на совпадение ряда моментов в нео-теософском учении и философской системе С. Л. Франка, именовать русского философа теософом или гностиком корректно лишь в широком или, выражаясь языком Н. А. Бердяева, в древнем или христианском значении этого слова. При том что Н. А. Бердяев посвятил значительно большее внимание разработке этой темы, чем С. Л. Франк, у которого подробный анализ этой тематике не встречается, можно констатировать схожесть идеологических позиций и С. Л. Франка, и Н. А. Бердяева по этому вопросу.

В связи с этим нельзя обойти вниманием вопрос о тех мыслителях, которых Н. А. Бердяев признает мистиками, и тех, на кого он ссылается в своих сочинениях. Показательно, что Н. А. Бердяев упоминает широкий спектр имен философов и мистиков, поскольку считает, что мистика носит сверхконфессиональный характер. Например, в его сочинениях встречаются имена таких индуистских мыслителей, как Шанкара, Рамануджа, современник русского философа Шри Ауробиндо (единичные упоминания). Вообще, к индуистской мысли у Н. А. Бердяева отношение уважительное, но критичное за наличие тенденции к обезличиванию человека в мистическом единении с Абсолютом. Также можно добавить, что и к буддийской мысли русский философ относится отрицательно, не принимая в ней принципа пассивности и пренебрежения к миру. Среди представителей восточно-христианской и патристической мысли Н. А. Бердяев называет имена Оригена, свят. Климента Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопа-

гита, преп. Исаака Сирина, преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, преп. Серафима Саровского (около десятка упоминаний). Среди упомянутых восточных отцов и мыслителей имена мистиков и аскетов, примечательно при этом то, что Н. А. Бердяев ссылается на них как в связи с их мистической одаренностью или интеллектуальным творчеством, так и противопоставляя им мистиков западно-христианских, таких, как Иоанн Креста, Франциск Ассизский, Фома Аквинский. Симпатии русского философ при этом на стороне православных мистиков, что вместе с тем не мешает ему по достоинству оценивать представителей западной мистической традиции.

Отдельно Н. А. Бердяевым отмечается большая роль в описании духовной реальности, которая принадлежит апофатической традиции — зародившись на Востоке, он оказала огромное влияние на апофатическую традицию Запада. Начало апофатической мысли видится философу у основоположника неоплатонизма Плотина. Свое развитие это направление получило в христианском корпусе сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, далее на западе апофатическая мысль получает свое бытование в трудах Николая Кузанского, и затем у представителей немецкой мистической традиции Майстера Экхарта, Иоганна Таулера, а также Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса. Как замечает И. И. Евлампиев, Н. А. Бердяев, пожалуй, как никто из отечественных философов «... до такой степени прямо и непосредственно не признавал свою зависимость от этой традиции»[344]. Хотя, надо отметить, С. Л. Франк тоже совсем не скрывал своей симпатии к данным авторам. Любопытно при этом то, что Н. А. Бердяев открещивается от философии Платона как статичной метафизической философии сущностей и природ, стремясь создать динамическую философию свободы, в том числе и в мистическом ее приложе-

[344] *И. И. Евл мпиев*. Абсолют как свобода: Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В. Н. Поруса. М., 2013. С. 41.

нии, в то время как к последователям платонизма причислял себя С. Л. Франк. На представителях данных течений следует остановиться подробней, поскольку значимость их для философии Н. А. Бердяева объясняется значительным количеством их упоминаний и прямых цитат в трудах русского мыслителя. Н. А. Бердяева, прежде всего, привлекало учение Майстера Экхарта о Боге (Gott) и Божестве (Gottheit), которое раньше и первоначальнее Бога, и представление Якоба Беме[345] об Ungrund — глубинной, изначальной божественности в Боге. Оба этих учения подразумевают, что Gottheit Экхарта и Ungrund Беме лежат не просто в божестве глубже Бога как личности и творца, но являют собой некую реальность «до» в «вне» Бога. Эта реальность есть бездна божества, безосновная свобода и иррациональная и ничем не ограниченная воля, то, что находится до разделений на добро и зло, свет и тьму. Н. А. Бердяев, со своей стороны, призывает различать Божественное Ничто как глубину божества в Боге и небытие, которое есть бытие до бытия, сверхбытие вне Бога, из которой и появляется Бог. Для Н. А. Бердяева мысль о божественной глубине (Gottheit и Ungrund) составляло характерную особенность и заслугу немецкой мистической традиции. У русского философа эта концепция ассоциируется с абсолютной свободой как фундаментальным принципом бытия и ключевым моментом его философского мировоззрения: «Свобода первичнее бытия. Свобода не сотворена. Такова предлагаемая мною формулировка»[346], «Свобода и есть то, что не имеет дна, не имеет основы»[347].

[345] *Н. А. Бердяев*. Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20; *Н. А. Бердяев*. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские социологические течения // Путь. 1930. № 21.

[346] *Н. А. Бердяев*. Дух и реальность. С. 435.

[347] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж ; Нью-Йорк ; М., 2007. С. 180.

В этом отношении С. Л. Франк близок Н. А. Бердяеву. С. Л. Франк считает, что мистики всех времен и народов являют собой некое «братство посвященных», которые, несмотря на свои индивидуальные особенности, созерцали одну и ту же истину, при этом С. Л. Франк для христианского оправдания этой идеи использует евангельские слова Иисуса Христа о множестве обителей в небесном царстве Отца (Ин. 14:2). У С. Л. Франка встречаются ссылки и на индийскую философию, главным образом на Упанишады, но С. Л. Франк, в отличие от Н. А. Бердяева, оценивает их положительно, так как видит в них, прежде всего, близкую ему мысль о тесном единении человека и Абсолюта. Приводит С. Л. Франк ссылки и на суфийского мистика аль-Халладжа в то время, как Н. А. Бердяев лишь называет суфийское течение в исламе как мистическое. Среди имен христианских мистиков которых упоминает С. Л. Франк, звучат почти те же имена, встречающиеся у Н. А. Бердяева. Однако С. Л. Франк, в отличие от Н. А. Бердяева, подчеркивает значимость для него блаж. Августина с его идеями знания как божественного просвещения и тотальной зависимости человека от Бога (Н. А. Бердяев в силу своей свободолюбивой философии не мог разделять подобные взгляды). В сочинениях С. Л. Франка встречаются множественные упоминания и ссылки как на апофатическую традицию, главным образом в лице Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского, так и на традицию немецкой мистической мысли в лице Майстера Экхарта, Якоба Беме, Ангелуса Силезиуса. Так, Н. А. Бердяев утверждает, что мысль немецкой мистической традиции должна быть особенно близка русскому мировоззрению, и С. Л. Франк согласен с этой точкой зрения, подчеркивая идейную близость немецких мистиков и русской религиозной философии. Показателен в этом отношении пример, который встречается у обоих мыслителей, а именно цитата Ангелуса Силезиуса: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я пре-

вращусь в ничто, то Он от нужды испустит Дух»[348]. Близок также обоим русским мыслителям Ницше, положительная оценка творчества Ф. В. Шеллинга, а также изысканий У. Джеймса и Р. Отто также наличествует в сочинениях и Н. А. Бердяева, и С. Л. Франка.

Н. А. Бердяев, придерживаясь тонкого дифференцированного подхода к комплексу разнообразных таинственных религиозно-идеалистических явлений, в нескольких местах прямо говорит, что осознает себя мистиком[349]. Характеризуя себя столь решительно, Н. А. Бердяев с необходимостью должен был объяснить, что, собственно, им под мистикой понимается. Он пишет, для него совершенно «... ясно, что мистицизмом принято называть мистическое учение, мистическое умозрение, мистическую теософию. Мистикой же называют не учение, не философию, а саму мистическую жизнь, мистическую практику, мистический опыт»[350]. Определения, которые дает Н. А. Бердяев мистике и мистицизму, можно назвать классическими. Н. А. Бердяев при этом не останавливается на простом обозначении смысловых границ этих понятий, но, и в этом его отличие от философской мысли С. Л. Франка, целенаправленно разворачивает аналитику проявлений мистицизма в истории и предлагает собственную характеристику этому явлению.

Прежде всего, Н. А. Бердяев призывает прекратить свойственное большинству отождествление мистики со всем загадочным, безумным и непонятным, ибо это ведет к смешиванию мистики в собственном значении с всевозможными суеверными представлениями и оккультным шарлатанством. Мистика же — это исток бытия человека, его транспсихическое переживание, ощущение объективной,

[348] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. С. 132; *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 468.

[349] *Н. А. Бердяев*. Самопознание. С. 88, 96.

[350] *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. С. 228.

[Содержание]

действительно существующей тайны Бога, любви, творчества и природы (т. е. связь не только с Богом, но и с миром). Мистика есть обращенность к духовной первореальности, она предполагает непосредственное восприятие бытия, она есть высший реализм и переживание живого соединения с иным миром. Мистика преодолевает тварность человека, раскрывает в нем божественную глубину, его собственную глубинную человечность, и «в этом смысле Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого»[351]. «Строго гносеологически мистика может быть определена, как состояние, покоящееся на тождестве субъекта и объекта, как слияние человеческого существа с универсальным бытием»[352], заключает мыслитель. Причем Н. А. Бердяев считает, что мистическое переживание этой тайны присуще в той или иной степени всем людям, большинству же мешает рассмотреть ее ошибочная рационалистическая установка сознания. Все же великие философы были мистиками в том смысле, что допускали возможность сверхрационального познания. Мистика также является основанием религии, но лишь святые, переживая высшие ступени экстаза, достигают непосредственной близости Богу, философы же стремятся познать его интеллектуальной интуицией. «Мистиками мы называем только тех, которые ощущают и сознают подлинную реальность иных миров и с ними связывают основные события своей жизни»[353], считает Н. А. Бердяев.

«Мистики всех времен и народов между собой перекликаются»[354], также пишет Н. А. Бердяев. Это замечание может служить указанием на то, что философ признавал нали-

---

[351] *Н. А. Бердяев.* Дух и реальность. С. 428.
[352] *Н. Бердяев.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XIII.
[353] Там же. С. XIV.
[354] *Н. А. Бердяев.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж. 1952. С. 163.

чие глубинного универсального характера мистики[355]. Мистики всех времен и регионов имеют между собой сходные черты, они выражаются сходным парадоксальным языком опыта и символа, с этим был согласен и С. Л. Франк. «Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Но все-таки есть различия типов мистики...»[356], замечает Н. А. Бердяев и указывает на основные направления и взаимные отличия друг от друга разных форм мистики (духовности).

Философ выделяет три общих направления духовности: 1) духовность, которая ограничена природой; 2) духовность, которая ограничена обществом; 3) и духовность освобожденную[357]. Третий вид духовности и воспринимается Н. А. Бердяевым как чистый вариант мистики, которая не объективизирована, но охватывает в своей настоящей реализации и природу, и общество. Н. А. Бердяев замечает, что чистая духовность бесконечна, но эту духовную бесконечность необходимо отличать от бесконечности космической, в которой личность человека исчезает. На этом основании мыслитель выделяет разные направления мистики, прежде всего, христианское и нехристианское.

Индусский тип мистики характеризуется у Н. А. Бердяева отрешенностью от множественного космоса и погружением атмана («душа», высшее индивидуальное начало) в Брахман («божество», высшее космическое начало). Индийская мистика направленна на недифференцированную, доличностную божественность. Принцип tat twam asi («то есть ты»), указывающий на глубинное тождество высшего индивидуального начала в человеке с божеством, для Н. А. Бердяева означает не что иное, как апофатическое преодоление личного бытия, и маркируется им как неприемлемое для своей философии, поскольку, несмотря даже

---

355 *Н. А. Бердяев*. Самопознание. С. 88.
356 *Н. А. Бердяев*. Дух и реальность. С. 437.
357 Там же. С. 460.

на положительное указание на глубинную «богочеловечность», индуистская позиция чревата упразднением личности.

Любопытно, что Н. А. Бердяев наблюдает методологическое и формальное сходство йогизма с восточно-христианской практикой аскезы: и та, и другая, по мнению мыслителя, холодна и предполагает наличие элементов умерщвления плоти, безразличия к окружающему миру и одинакового благорасположения ко всем. Но если эти аскетические направления все же предполагают человеческую активность, то Н. А. Бердяевым выделяется еще одно направление мистики — квиетическое. И его суть заключается в утверждении необходимости полной пассивности человека по отношению к Богу. Такой тип мистики философ обнаруживает в буддизме, стоицизме, неоплатонизме, отчасти в тех направлениях христианства, которые самого человека практически отрицают по причине его греховности (и, собственно, в самом квиетизме).

Другой тип нехристианской мистики, согласно классификации русского философа, предполагает слияние с космическими (не божественными как в индуизме) силами (душа мира, дух народа, космос, эрос). Этот род мистики находил свое воплощение во все времена и у всех народов. Н. А. Бердяев еще определяет это направление как оргиастическую или виталистическую мистику, она предполагает приобщение человека к первостихии и за счет этого освобождение человека от границ собственной индивидуальности. Такова, например, мистика дионисизма, но она носит, по мнению Н. А. Бердяева, богозвериный характер. Все эти направления можно обвинить в пантеизме, что мыслитель и делает, указывая, что ошибка пантеизма заключается в проблеме языка, в желании выразить иррациональные реальности рациональным языком, что ведет к ереси, но это ересь не в отношении Бога, но в отношении человека, считает Н. А. Бердяев. Однако Н. А. Бердяев, усматривая в пантеизме символ, предлагает понятие «теопантизм»,

указывая на то, что «... теопантизм не считает, что все есть Бог, как пантеизм, но считает, что Бог есть все. Теопантизм соответствует термину “панентеизм”...» — считает философ. С последним утверждением согласен и С. Л. Франк[358]. Закономерно, что все направления, предполагающие исчезновение личности человека, для Н. А. Бердяева являлись одинаково не приемлемыми.

Подлинной же мистикой Н. А. Бердяев называет мистику христианскую. В качестве отличительных черт христианской мистики Н. А. Бердяев называет утверждение примата личности, свободы, творчества и любви, а следовательно, и представление о богочеловечестве. Все же, что предполагает упразднение (слияние, растворение) личности человека (в космосе, в божестве) ничего общего с христианской мистикой не имеет. Вмести с тем Н. А. Бердяев указывает на то, что и в христианской мистике можно выделить два основных направления — мистику католическую западную и мистику православную восточную.

Мыслитель в одном из своих трактатов пишет: «Может быть, наиболее реальное различие между христианским Востоком и христианским Западом лежит в типе духовности. Христианская мистика представляет один родовой тип, но есть видовые различия восточной и западной христианской мистики»[359]. Восточно-христианская мистика свойственен больший онтологизм, чем западно-католической, в которой доминирует психологизм, а значит, и антропологизм (отсюда на западе такое большое количество различных автобиографий, исповедей и описаний духовного пути мистиков, которых не знает восток). В православии, согласно концепции обожения, человек мыслится сопричастным Богу, человек буквально пронизывается

---

[358] *Г. Е. Аляев*. Панентеизм С. Франка: соотношение Бога, человека и природы // Философия и космология 2008: Научно-теоретический сборник. Полтава, 2008. С. 88–99.

[359] *Н. А. Бердяев*. Дух и реальность. С. 440.

божественным, в то время как католичество призывает человека подниматься до божественного. Соответственно, более важным для Востока мыслится божество Иисуса Христа и почти не обращается внимание на Его земную жизнь; на Западе же, напротив, внимание привлекает земная жизнь Иисуса Христа, отсюда увлеченность представителей западно-христианской мистики подражанием Христу и созерцанием страстей Христовых (что ведет к появлению стигматизма). Также Н. А. Бердяев называет западно-христианскую мистику более эмоциональной, чем восточно-христианскую, в которой наблюдается большая склонность к интеллектуальному гнозису (но не рационализму-интеллектуализму). На западе это ведет к большему драматизму и эротизму, поскольку Бог мыслится в качестве объекта, к которому нужно стремиться, в то время как на востоке Бог есть любовь, пронизывающая человека. Поэтому мистика католичества похожа более на влюбленность, тогда как мистика православия брачна по своей природе. «Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада по преимуществу мистика Распятия»[360], утверждает Н. А. Бердяев. Такая целенаправленная классификация мистики, которую разворачивает Н. А. Бердяев, не встречается у С. Л. Франка.

Н. А. Бердяев называет свою позицию мистическим реализмом[361] и в этом обнаруживает свое сходство с философской позицией С. Л. Франка. С точки зрения Н. А. Бердяева, это означает, что мистика носит религиозный характер (в ином случае безрелигиозная мистика ведет к распадению личности), а отношения, которые в ней устанавливаются, не являются просто переживаниями, но имеют характер фактологический. Данная тема у Н. А. Бердяе-

---

[360] Там же. С. 441.

[361] *Н. А. Бердяев.* О реализме // Н. А. Бердяев. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). СПб., 1907. С. 2; *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. С. 78.

ва связана с противопоставлением субъективной мистики переживаний и мистики реалистической, предметной и соборной. Н. А. Бердяев категорично выступает против субъективистского подхода в понимании мистики, метко подмечая, что сведение мистических переживаний только лишь к особого рода иррациональному психологическому опыту устраивает даже рационалистов-позитивистов. С. Л. Франк также критикует психологический подход в описании мистических переживаний, однако, в противоположность Н. А. Бердяеву, С. Л. Франк при противопоставлении субъективного и объективного делает акцент на субъективность, трактуя ее при этом не как психологизм, иллюзорность или фантазию, но как самодостаточный феномен, который имеет абсолютное значение для личности.

В то же время и для Н. А. Бердяева, и для С. Л. Франка мистика есть настоящая связь с иными мирами, она предполагает встречу лицом к лицу и именование по имени, а переживание есть часть познавательного процесса. В этом отношении у мыслителей наблюдаются разные стратегии в доказательстве одной по сути мысли о том, что мистические переживания носят самодостаточный и самоубеждающий характер и то, что они предполагают реальную связь с миром божественным. В конечном счете Н. А. Бердяев также обращается к положительному прочтению личностных мистических переживаний, но осмысливает его со своей позиции мистического реализма. Духовный опыт мистических переживаний для Н. А. Бердяева есть первичный, непосредственный факт откровения божественного мира, он сам по себе есть духовная реальность: «В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая

реальность»[362]. Другими словами, критерием Истины в духовной жизни является само явление духа, его интуитивное созерцание. Интересно, что для С. Л. Франка сфера духовной реальности, открывающаяся человеку в интуитивном знании, сама по себе также является самоочевидной и безошибочной Истиной[363].

В связи с феноменом мистических переживаний Н. А. Бердяев ведет заочную полемику с Г. Риккертом, упрекая его как раз в том, что он злоупотребляет понятием «переживание». Н. А. Бердяев критикует Г. Риккерта и его последователей за представление о том, что мистикой имеет право называться только сфера чистых мистических переживаний, не рационализированных и не вербализированных. Как верно утверждает Е. В. Зимянина, Н. А. Бердяев, действительно, говорит «... о невозможности решить проблему трансцендентности знания рационалистической гносеологией»[364]. Однако сам русский философ противопоставляет своему же суждению в споре с Г. Риккертом утверждение о том, что познание в то же время всегда есть переживание. Термин «переживание» призван выразить полноту опыта, а полнота опыта, в свою очередь, нисколько не противоположна знанию — отсюда у Н. А. Бердяева оказывается возможным изречение мистического опыта. У сторонников же позиции Г. Риккерта оказывается, что все такие мистики, как Майстер Экхарт, Я. Беме, Э. Сведенборг, Фр. Баадер, Вл. Соловьев оказываются вовсе не мистиками, а рационалистами. Н. А. Бердяев утверждает, что «объективирование, изречение, воплощение в актах не есть рационализация, не есть умерщвление; это — продолжение творения мира, творче-

[362] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. С. 27.
[363] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 271.
[364] *Е. В. Зимянин* . К вопросу об онтологической гносеологии (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, С. Л. Франк) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. № 5. С. 48.

ство совместное с Богом»[365]. Философ считает, что творчество есть цель человеческого существование, при этом творчество понимается им как переход из небытия к бытию. Однако, поскольку сфера духа отлична от окружающего нас множественного мира, то и язык изречения мистического опыта должен быть особый. Таким способом выражения выступает у Н. А. Бердяева апофатический, символический, мифологический и антиномический язык: «События духовной жизни, в которых раскрывается глубочайшее ядро бытия, парадоксальны и антиномичны для разума, для рационального сознания, они не выразимы в понятии»[366]. Настоящие мистики, описывая свой мистический опыт, говорят языком парадоксальным и антиномическим, но не языком рациональных понятий. Такую точку зрения разделяет и С. Л. Франк, указывая на то, что духовные реальности можно более-менее адекватно выразить только при помощи антиномии совпадения противоположностей (coincidentia oppositorum), согласно представлениям Николая Кузанского.

Антропологическим условием такого реалистического отношения к феномену мистицизма является, по Н. А. Бердяеву, необходимость признания человека особой мистической реальностью. Это означает, что состоящий из души и тела человек может переходить из порядка природной необходимости в порядок духовной свободы и любви, в царство смысла. В этом и заключается смысл трехчастного понимания человека (тело-душа-дух). Дух понимается не как субстанция, а как потенциальная возможность, духовность же представляется как реальность, имеющая высшее аксиологическое значение, она есть сфера совершенной свободы и творчества. Кроме традиционного для христианской антропологии человеческого состава душа-тело, Н. А. Бердяев в сочинении «Истина и откровение» разворачивает учение еще и об иной антропологической дуаль-

[365] *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. С. 89.
[366] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. С. 34.

ности, учение о природном и трансцендентальном человеке. Человек природный (и человек социальный), согласно русскому мыслителю, живет в детерминированном и объективированном мире обыденных множественных материальных вещей и отношений. Однако в то же время человек обладает мистическим опытом и это свидетельствует о наличии за природным человеком человека трансцендентального. Он есть человек внутренний, не подвластный процессу объективизации, напротив, он есть дух, творчество и свобода. «Трансцендентальный человек находится по ту сторону уже объективированного противоположения индивидуального и универсального, он и универсальный, и индивидуальный человек»[367], считает философ. Так, по тонкому замечанию Е. К. Карпенко, мистика у Н. А. Бердяева «... оказывается основой духовной жизни и свободной творческой практикой, имманентной природе человека»[368].

Более того, благодаря трансцедентальному человеку, как принадлежащему миру духовному, можно, собственно, говорить и о наличии мистического, богочеловеческого опыта. Н. А. Бердяев пишет буквально следующее: «Человек есть Божье другое <...> другое лицо божественной мистерии (...) Человека — микрокосм. Человек есть также микротеос. Он принадлежит двум мирам, двум порядкам: природному и божественному. Мистики всегда сознавали антонимичную природу человека»[369]. Эти мысли Н. А. Бердяева весьма созвучны мировоззрению С. Л. Франка, который постулирует внутреннюю одновременную укорененность человеческой души в духе (который и составляет глубинную, можно сказать, мистическую сущность человека), а тела в предметной реальности. Более того, С. Л. Франк склонен также

---

367 *Н. А. Бердяев*. Истина и откровение. С. 15.

368 *Е. К. К рпенко*. Мистическая онтология и социальный утопизм в «Философии свободы» Н. Бердяева // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В. Н. Поруса. М., 2013. С. 446.

369 *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 186–187.

рассматривать человека как Божье Иное[370], в чем ему видится изначальное «частичное богосродство»[371] человека.

Тема познания представляется особо важной для дискурса философии мистики. Смежность темы мистики и гносеологии можно определить указанием на то, что мистика, как утверждает сам Н. А. Бердяев, предполагает реальную связь человека со сверхъестественным, и познание в то же время есть «...выход в другое, преодоление уединенности и разделенности...»[372], а также «... установление связи и взаимного понимания...»[373].

«Мистический реализм предполагает интуитивное постижение бытия»[374], утверждает Н. А. Бердяев. Интуиция есть познавательное погружение в сферу мистического и божественного, непосредственное созерцание реальности, в ходе которого индивидуальный разум встречается с универсальным. В силу интуитивного познания запредельный Бог является имманентным человеку. К абсолютному бытию и Богу невозможно прийти при помощи дискурсивных умозаключений, можно лишь открыть Его в себе при помощи интуиции. И если Н. А. Бердяев понимает интуицию как «... благодать, схождение Самого Бога в существо мира...»[375], то в противопоставлении рационального и иррационального мистическое тяготеет, безусловно, к иррациональности, однако в своей глубине она сверхрациональная, поскольку в действительности превосходит противопоставление иррационального и рационального. Причем знание хотя и понимается отечественным мыслителем в качестве функции бытия, и в процессе познания происходит самораскрытие бытия, вместе с тем Н. А. Бердяев постулирует изначальность бытия по отноше-

[370] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 521, 525.

[371] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 310.

[372] *Н. А. Бердяев*. Я и мир объектов. Париж, 1934. С. 106.

[373] Там же. С. 74.

[374] *Н. А. Бердяев*. Декадентство и мистический реализм // Н. А. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 21.

[375] *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. С. 123.

нию к любому познанию. Такой подход может быть назван онтологической гносеологией, ибо предполагает, что нечто дано человеку до всякой рациональной рефлексии и объективирования. А поскольку познание у Н. А. Бердяева предполагает изменение в самом бытии с одной стороны, и сообщение между людьми — с другой, гносеологическая концепция философа носит также диалогический и социальный характер.

У С. Л. Франка и у Н. А. Бердяева за познание сверхъестественных областей бытия отвечает интуитивно-созерцательное познание. Интуиция у С. Л. Франка является цельным познанием всеединства бытия, она предшествует всякому дискурсивному знанию вообще[376] и ассоциируется с мистическим познанием абсолютной реальности и Бога в частности[377]. Оба мыслителя сходным образом оценивают роль апофатической теологии в познании мистических тайн божества. Н. А. Бердяев утверждает, что тайны мистического бытия невыразимы в рациональных категориях, поскольку Бог превосходит любые положительные определения, поэтому пытаться мыслить в этом направлении можно только благодаря подходу, выработанному в апофатической традиции мысли. «Апофатическая теология мистична, а не агностична и утверждает совсем иное, она утверждает духовный путь к Божественной Тайне, Непознаваемому, невыразимому в положительных понятиях, утверждает возможность для человека пережить божественное и приобщиться к Нему, соединиться с Ним»[378], утверждает Н. А. Бердяев. С. Л. Франк использует апофатический метод в познании значительно шире, употребляя его и в качестве отрицательного метода познания всяких вещей предметного мира, и в качестве способа познания божественной жизни[379].

[376] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 234.
[377] *С. Л. Фр нк*. Реальность и человек. С. 91.
[378] *Н. А. Бердяев*. Дух и реальность. С. 431.
[379] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 289.

Оригинальной концепцией, отличающей гносеологические теории Н. А. Бердяева и С. Л. Франка применительно к познанию сверхъестественных сфер, выглядит учение о малом и большом разуме у первого философа и разработанная концепция уровней познания у второго. Для Н. А. Бердяева малый разум есть рациональность и позитивизм, малый разум есть лишь часть, существенной его особенностью является противопоставление субъекта и объекта. Большой же разум мистичен и интуитивен, большой разум целостен, он постигает глубинное единство субъекта и объекта, он Логоцентричен и волюнтаристичен. Противопоставление двух разумов сопровождает человека на протяжении всей истории, задача же человека заключается в переходе от малого знания к большому, в чем должен реализоваться переход от рационализма к сверхрационализму, включающему в себя и иррациональным моменты. С. Л. Франк, раскрывая свою гносеологическую концепцию, выделяет два основных уровня или способа познания. Первый представляет собой знание предметное или отвлеченное, оно связано с эмпирической областью бытия и познанием множественных объектов. Второй род знания есть знание интуитивное, оно изначально и обращено к духовной сфере бытия, и воспринимает все через призму единства. При этом С. Л. Франк во втором роде интуитивного знания видит два его варианта. Первая ступень — интуиция-созерцание, вторая ступень интуиция-жизнь, живое знание. Введение С. Л. Франком подробной дифференциации интуитивного познания отличает его подход от подхода Н. А. Бердяева и призван подчеркнуть, что высшим познавательным потенциалом обладает не просто лишь интеллектуалистическая интуиция как созерцания, но интуиция жизни, представляющая собой единство знания и переживания. Как можно видеть, в этом отношении оба мыслителя при помощи разных вербальных средств стремятся выразить сходные философские категории — возможность рационального

и иррационального познания, при помощи которого возможно знание о Боге.

2.3. Результаты сравнения

Подводя итог, следует отметить, что философское мировоззрение С. Л. Франка и Н. А. Бердяева тесно связано с их личным мироощущением и биографией. Можно сказать, что философы были по складу характера прямыми противоположностями. Отец С. Л. Франка был врачом, получившим личное дворянство, дед философа был купцом. Умонастроение С. Л. Франка было умозрительно-созерцательным, характер спокойный, уравновешенный. Его мистическое мироощущение насквозь пронизано мотивом возвращения на свою мистическую родину, неразрывной связи и единения с Богом. Н. А. Бердяев, напротив, был выходцем из аристократического рода, он отличался резко свободолюбивым, индивидуалистичным характером (сам мыслитель склонен был именовать свою позицию персонализмом), а также вспыльчивостью и неспособностью контролировать свои эмоции. Его мистическое мироощущение целиком исходит из идеи ничем не ограниченной, добытийственной свободы и личного творчества.

Примечателен в этом плане один из эпизодов переписки двух философов. В письме от 25 марта 1926 года Н. А. Бердяев, кроме всего прочего, пишет С. Л. Франку, в связи со своей статьей «Спасение и творчество (два понимания христианства)», вышедшей во втором номере журнал «Путь» (была воспринята достаточно критично в эмигрантском сообществе в силу критики инстуциональной церковности), о том, что религиозные иерархи почти не вносят никакого вклада в духовную жизнь, и поэтому, в целом, церковное сообщество в силу того, что Н. А. Бердяев называет трансцендентальным эгоизмом (идей сугубо личного спасения), демонстрирует враждебное отношение к науке и всякой мысли, аргументируя тем, что нет ничего важнее вечного спасения или вечной ги-

бели души[380]. Н. А. Бердяев, ссылаясь на свой двадцатилетний и теоретический, и практический православный стаж, говорит о необходимости развития лучших образцов патристической мысли (св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник) на основании русской национальной религиозной традиции, а это с необходимостью предполагает свободу и творчество. На что С. Л. Франк в письме от 28 марта 1926 года отвечает, что считает себя союзником Н. А. Бердяева в борьбе против действительно существующего мракобесия, а также признает то, что человек не существует сам по себе, но лишь в соборности с другими, однако при этом С. Л. Франк заявляет, что не разделяет всех антропологических и, тем более метафизических, взглядов Н. А. Бердяева, поскольку тот заходит слишком далеко, рискуя упустить главный общий для них момент об неадекватности ничего земного небесному[381]. С. Л. Франк, также ссылаясь на свои древние религиозные корни, указывает на главное ощущение присущее ему — ощущение величия Божия и своего ничтожества перед Ним, заявляя, что это чувство необходимо сделать доминирующим. Тем самым С. Л. Франк выражает согласие, что перед перспективой вечности различные науки, действительно, не имеют смысла.

В этом обмене мнениями все то, что объединяет и разделяет двух мыслителей. В главном — утверждении реальности абсолютного бытия, Бога и возможности реальной связи человека с божеством — они действительно сходятся. Более того, при чтении их сочинений возникает ощущение того, что труды Н. А. Бердяева можно рассматривать как дополняющие (комментирующие) труды С. Л. Франка.

Идейная взаимосвязь двух мыслителей видится еще и в следующем. На исходе своей жизни С. Л. Франк наме-

[380] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку, 25 марта 1926 г. Кламар. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А. А. Гапоненкова. С. 141–142.

[381] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А. А. Гапоненкова. С. 142–143.

ревался написать философскую работу о творчестве, философский же дискурс о творчестве, как мы помним, является одним из ключевых для Н. А. Бердяева. При этом если у С. Л. Франка наблюдается интерес к философии творчества, то у Н. А. Бердяева нельзя обнаружить видимого крена в сторону всеединства, которое было ключевой идеей в философии С. Л. Франка. Исходя из чего, можно сказать, что С. Л. Франка был в большей степени способен прислушиваться к чужим идеям, в отличие от Н. А. Бердяева. Также не обошлось и без взаимной критики двух мыслителей. Так, Н. А. Бердяев обвинял С. Л. Франка в склонности к пантеизму и превалировании общества и абсолютной реальности над человеческим «я» (хотя и отмечается, стремление С. Л. Франка сохранить баланс)[382], в то время как С. Л. Франк с большим недоверием относился к индивидуалистичной метафизике свободы Н. А. Бердяева и его импульсивных романтических порывов[383].

Вся схожесть и разница в философском осмыслении мистики и мистицизма у двух мыслителей заключается в том, что:

1) философская мысль Н. А. Бердяева есть разговор о глубинной метафизической свободе Бога и человека, он стремится философствовать в духе постоянного движения, сознавая себя последователем Гераклита, и в этом отношении он философ неклассический, стиль его работы публицистический (отсюда значительная афористичность, «профетичность» его текстов), в то время как С. Л. Франк представляет собой образец классического, систематического философа, стремящегося использовать традицион-

[382] *Н. А. Бердяев*. Два типа мировоззрения // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 131 (IV). С. 313; *Н. А. Бердяев*. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 66.

[383] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 28 марта 1926 г. Берлин // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А. А. Гапоненкова. С. 143; *С. Л. Фр нк*. Знание и вера // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1994. С. 220.

ные философские категории, и в этом он более статичен, чем Н. А. Бердяев, являясь наследником Парменида;

2) Н. А. Бердяев стремится создать собственную философию мистики, сказать «что-то», а не «о чем-то» и ему нельзя отказывать в создании этого концепта свободной философии, лежащей и в основании его представлений о мистике. Но вместе с тем в трудах Н. А. Бердяева содержатся обширные размышления о мистике и разных способах ее бытования, в то время как С. Л. Франк создает свою философию мистики, специально совсем не затрагивая вопрос о видах и направлениях мистики и мистических переживаний;

3) нельзя сказать, что в трудах Н. А. Бердяева не встречается указаний на важный момент единства человека и Бога, как нельзя сказать, что С. Л. Франк не отмечает уникальность единичности человеческой личности и важности сохранения ее от слияния-растворения с Абсолютом, но вместе с тем, если оценивать главные интенции двух мыслителей, то Н. А. Бердяев предстает перед нами философом персоналистической свободы и творческих экстазов, в то время как С. Л. Франк философом всеединства и глубинной мистической связи-единства человека с запредельным;

4) оценивая мистические переживания двух мыслителей, следует их обоих назвать имеющими мистический опыт, хотя надо сказать, что интенсивность и выраженность личных мистических переживаний у С. Л. Франка однозначно была выше, чем у Н. А. Бердяева, в то время как Н. А. Бердяев активнее чем его современник интересовался оккультными движениями своего времени и развивал апологию мистицизма;

5) среди идейных предшественников обоих мыслителей оказываются практически одни и те же мистические философы: особое значение и С. Л. Франк, и Н. А. Бердяев придают апофатической и немецкой мистической традициям.

Таким образом, можно сказать, что у философских взглядов С. Л. Франка и Н. А. Бердяев на мистику достаточно много общего, различия же идей двух философов воспринимаются

[Содержание]

скорее не как непримиримо враждующие, а как дополняющие друг друга элементы. Если же в двух словах определить различия в направлении философской мистики сравниваемых мыслителей, то для С. Л. Франка это будет «мистика единства», а для Н. А. Бердяева «мистика свободы». Иначе говоря, в концепте «богочеловечества», который встречается у обоих мыслителей, больший акцент на первой части «Бог» делает С. Л. Франк, в то время как Н. А. Бердяев уделяет большее внимание второй части «человек».

Глава 3. Компаративный анализ философии мистики С. Л. Франка и философии мистики И. А. Ильина

В данной главе будет проведен сравнительный анализ философии мистики С. Л. Франка и И. А. Ильина. С этой целью в первом параграфе будут рассмотрены биографические пересечения С. Л. Франка и И. А. Ильина. Во втором параграфе мы непосредственно обратим внимание на философию мистики И. А. Ильина. В третьем же параграфе будут сделаны выводы относительно сравнения систем философской мистики двух мыслителей.

3.1. Биографические параллели С. Л. Франка и И. А. Ильина

Как замечает И. И. Евлампиев, «как и для многих русских философов XIX–XX вв., для Ильина философия стала не просто профессиональным занятием, но подлинным призванием, подчинившим себе все силы и устремления личности»[384]. В этом отношении фигуры двух русских фи-

[384] *И. И. Евл мпиев.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 27.

лософов-идеалистов, С. Л. Франка и И. А. Ильина, представляются типологически схожими.

Оба философа в своей генеалогии имели прямых родственников, проживавших на территории Европы. Так, семья матери С. Л. Франка была родом из Германии, и у И. А. Ильина мать также была немкой по происхождению, что обеспечило обоим философам и превосходное владение немецким языком, и знание немецкой философской культуры (в свою очередь, у Н. А. Бердяева со стороны матери были французские корни, что дало ему отличное знание французского языка). До революционных событий в России и И. А. Ильин, и С. Л. Франк получили прекрасное юридическое образование в стенах Московского университета (Н. А. Бердяев, учившийся так же на юридическом факультете в Киевском университете, был отчислен за участие в студенческих беспорядках). И. А. Ильин и С. Л. Франк были идеологическими противниками коммунистов, за что оба были под подозрением у молодой советской власти, что, в частности, для И. А. Ильина означало 7 арестов и последующее пожизненное изгнание из страны 29 сентября 1922 году на одном «философском пароходе» с С. Л. Франком и Н. А. Бердяевым. В конце концов, И. А. Ильин и С. Л. Франк пришли к осознанной религиозной вере в православии и к идеализму в философской мысли, что тем не менее не означало полного мировоззренческого единства философов.

После вынужденного выезда из молодого советского государства в достаточно тесном мире русской эмиграции И. А. Ильин вел преподавательскую деятельность в одних учебных заведениях с С. Л. Франком и с Н. А. Бердяевым, состоял в деловой переписке с обоими[385], в некото-

[385] И. А. Ильин — Н. А. Бердяев, 25 марта 1924. Берлин // И. А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. С. 346–347; И. А. Ильин — Н. А. Бердяев, 29 апреля 1924 //

рых случаях печатался с философами в одних изданиях[386]. Впоследствии Н. А. Бердяев основал свой журнал «Путь», а И. А. Ильин «Русский колокол». Тем не менее, все трое мыслителей преподавали в Русском научном институте (1923-1925), в котором С. Л. Франк был деканом историко-филологического факультета, а И. А. Ильин деканом юридического факультета.

Вообще, надо сказать, что личные взаимоотношения С. Л. Франка и И. А. Ильина не были не только близкими, но даже и сочувствующими, особенно когда дело касалось общественно-политических воззрений философов. Известно, что С. Л. Франк считал И. А. Ильина духовно чуждым и в целом был о нем «...низкого мнения, считал его морально развращенным и в конце 1920-х гг. высказывал предположение, что тот столкнулся с германскими правыми кругами»[387]. На самом деле, поводом для весьма громкого для эмигрантской среды обсуждения творчества И. А. Ильина стала публикация в 1926 году его сочинения «О сопротивлении злу силой». Эта публикация расколола русское эмигрантское сообщество на немногочисленных сторонников позиции И. А. Ильина (митрополит Антоний (Храповицкий), епископ Тихон Берлинский, П. Б. Струве) и многочисленных противников (Ю. И. Айхенвальд, В. В. Зеньковский, Ф. А. Степун, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и другие). И если С. Л. Франк хотя и критиковал сочинение И. А. Ильина, однако впоследствии заметно мигрировал в сторону мировоззренческой позиции последнего (что нашло отражение в сочинении «С нами Бог», где С. Л. Франк

И. А. Ильин: pro et contra. С. 348; С. Л. Франк — Н. А. Бердяев, 29 августа 1924 г. Берлин // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Публ. А. А. Гапоненкова. С. 133.

[386] *И. А. Ильин*. Философия и жизнь // София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923. I. С. 63–81.

[387] *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 173.

пишет о необходимости силового воздействия по отношению к убийцам[388]), то в лице Н. А. Бердяева И. А. Ильин нашел своего непримиримого противника.

Очевидно, что позиция о противлении злу силой, которой придерживался И. А. Ильин, была лишь одним из проявлений его консервативно-деятельной позиции, находившая свое выражение в чуть ли не буквальном отождествлении советской власти с властью дьявола и активной поддержкой белого дела. Более либерально настроенный Н. А. Бердяев[389], который в эмигрантской среде за свои левые идеи получил прозвище «розовый профессор», находил позицию, выраженную в сочинении И. А. Ильина, антихристианской, его книгу называл кошмарной и мучительной, а самого автора чуждым русскому сознанию моралистом. В свою очередь, И. А. Ильин также не жаловал и философскую позицию, и стиль мышления Н. А. Бердяева. Так, И. А. Ильин, не стесняясь в выражениях, именует творчество Н. А. Бердяева в своей личной переписке с И. С. Шмелевым «белибердяевщиной»[390] (интересно, что В. И. Ульянов-Ленин, также именовал сочинения Н. А. Бердяева), в своих «Невинных сказках» (сказка «Гений») И. А. Ильин с большой едкостью и остротами выводит неприглядный образ главного популярного героя-мыслителя, чья фамилия, очевидно не случайно, «Белибердяев»[391], а в другом

[388] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 355.

[389] *Н. А. Бердяев*. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4.

[390] И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 30 июля 1931 // И. А. Ильин. Собрание сочинений / Переписка двух Иванов (1927–1934). Т. 1. М., 2000. С. 219; И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 5 февраля 1935 // И. А. Ильин. Собрание сочинений / Переписка двух Иванов (1935–1946). Т. 2. М., 2000. С. 18; И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 9 марта 1935 // И. А. Ильин. Собрание сочинений / Переписка двух Иванов (1935–1946). Т. 2. С. 29; И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 13 января 1946 // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1935–1946). Т. 2. С. 379.

[391] *И. А. Ильин*. Гений. Н. А. Бердяев. Невинные сказки // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1947–1950). Т. 3. М., 2000. С. 446

месте упрекает Н. А. Бердяева в том, что тот «... часто силен в “нет” и очень часто слаб в “да” <...> просто не знает, что такое лаборатория философского опыта...»[392] и заявляет, что вовсе не считает ученым и не признает философским достижением, как он считает, смешение «религиозного подъема с психосексуальным “прозрением”». В этом, кстати, можно усмотреть неприятие И. А. Ильиным творческих «экстазов» темпераментного философа свободы, которым сам Н. А. Бердяев придавал религиозный смысл. Любопытно, что сдержанная критика по отношению к несистемной «бунтарской» и несколько «наивной» мысли Н. А. Бердяева исходила и со стороны С. Л. Франка[393].

Из всего этого видно, что, казалось бы, явно философские позиции И. А. Ильина и С. Л. Франка (а также Н. А. Бердяева) нельзя назвать схожими. Однако следует понимать, что острую дискуссию вызвала прежде всего общественно-политическая позиция философов, пусть она и имела отчасти и богословское измерение. И. А. Ильин был наиболее «правым» и консервативным среди троих мыслителей, что может служить общей канвой его идеологических противоречий с Н. А. Бердяевым и С. Л. Франком. То есть, продемонстрировав достаточно сложные взаимоотношения трех философов, нам все же следует оставить в стороне саму по себе интересную тему восприятия и обсуждения книги «О противлении злу силой» в среде русской эмиграции, указав на то, что она отлична от специальной темы мистики и мистицизма, и перейти к непосредственному рассмотрению философии мистицизма в творчестве И. А. Ильина. Именно в этой области можно обнаружить как значительное сходство, так и примечательное отличие его мысли от философских позиций С. Л. Франка и Н. А. Бердяева.

---

[392] И. А. Ильин — Б. В. Яковенко, 8 мая 1923 // И. А. Ильин: pro et contra. С. 344.

[393] Цит. по: *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877–1950. С. 172.

3.2. Философия мистики И. А. Ильина

Воззрения И. А. Ильина на феномен мистического представляются детально разработанными. Свою исходную позицию по этому вопросу философ выражает следующей аксиомой: «Религия есть связь; связь предполагает две реальности и отношение между ними: будь то “соприкосновение”, восприятие, “вхождение”, “присутствие”, испытание или что-нибудь иное, может быть, еще более интимное, глубокое или почти неизреченное»[394]. Строго говоря, по И. А. Ильину, получается, что человек является религиозным только тогда, когда находится в состоянии мистического переживания — духовного горения-созерцания Бога, как именует это состояние мыслитель. Очевидно, что для И. А. Ильина конечный смысл религии заключается в связи человека и Абсолюта.

Общей чертой, занимающей одинаково важное положение в философии мистики И. А. Ильина и С. Л. Франка, является признание высокой значимости внутреннего, духовного опыта. Вообще, И. А. Ильин выделяет три вида опыта: чувственный, нечувственный (подобный опыту логики или математики) и сверхчувственный (духовный). В своем сочинении «Путь духовного обновления» (1935) И. А. Ильин утверждает «*...внутренний, духовный опыт и есть истинный источник и истинн я обл сть веры, религии и всей духовной культуры вообще...*»[395]. Именно духовный опыт и является собственно мистическим в философской системе И. А. Ильина. Мыслитель замечает, что в состоянии мистического переживания, которые, кстати, могут возникать как спонтанно, так и систематически, мыслить и рефлексировать невозможно. При рефлексии человек отпадает от полноты переживания, правда, как

[394] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 16.

[395] *И. А. Ильин*. Путь духовного обновления // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Т. 1 / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 1996. С. 68.

[Содержание]

указывает И. А. Ильин[396], как раз благодаря разумной, интеллектуальной деятельности, направленной на осмысление религиозного переживания, только и возможно построение философии религии вообще и философии мистики, в частности.

Для начала следует разобраться, как И. А. Ильин понимает духовность. Как на то указывает М. В. Финько, «...раскрывая понятие «духовность», философ имеет в виду (...) человеческую духовность, внутреннюю направленность, которая придает человеческой душе и всей человеческой культуре высшее измерение, высшее значение и ценность»[397]. В самом глубоком антропологическом измерении человек видится философу живым духом, если задавать вопрос о том, что есть в человеке само важное, то ответом будем — дух. Благодаря духовной составляющей (вообще, И. А. Ильин выделяет в человеке тело, душу и дух, причем любопытно, что если душа это весь поток переживаний, то дух есть душа в своем обращении к Богу) человека способен к самоутверждению, ответственности, творчеству, благоговению перед святыней, стремлению к Совершенству, дух же является залогом изначально свободы человека, что отмечает в своем исследовании и Е. Н. Симонишвили[398]. Религия также функционирует в сфере духа, поэтому религиозный опыт может именоваться опытом духовным. Духовную религиозность И. А. Ильин отличает от душевной. Так, если первая есть творческий труд и горение любви, то вторая — тление в наслаждении и безразличии. Как видно, настоящая духовность связывается у мыслителя со стремлением к совершенствованию. Такова «... духовная природа религиозности: она ищет лучшего, и притом не иллюзор-

[396] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 126.

[397] *М. В. Финько*. Феномен русского религиозного философа И. А. Ильина // Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 1. С. 54.

[398] *Е. Н. Симонишвили*. Концепция духовности в философском наследии И. А. Ильина. Мурманск, 2010.

но-лучшего, а лучшего на самом деле, лучшего перед лицом Бога»[399].

Поэтому философ постулирует, что духовный опыт является не только основой всякой религии, но и фундаментом всех высоких и чистых проявлений человеческой культуры. Именно в духовный опыт восходят и различение добра и зла, и проявление подлинной любови, и следование чувству долга, и основы государственности, и художественная деятельность, проявляемая в искусстве, и научные открытия. «Говоря о “духе”, “духовности” и “духовной религиозности”, я не выдвигаю никакой метафизической теории и имею в виду не Дух Божий, а *человеческую духовность,* т. е. ту внутреннюю “направленность” и соответствующую ей жизнь, которая придает человеческой душе и всей человеческой культуре *высшее измерение, высшее зн чение* и *ценность…* »[400], проясняет свою позицию И. А. Ильин. Столь широкий список проявлений человеческой деятельности, который, согласно И. А. Ильину, имеет своим основанием духовный опыт, может вызывать чувство некоторой неопределенности по причине чересчур «широких» формулировок.

Как видно из философских текстов И. А. Ильина, все проявления человеческой деятельности в своем последнем основании базируются для него на наличии в человеческой природе того, что именуется духовным инстинктом. Следует отметить, что И. А. Ильин намерено употребляет подобную психофизиологическую терминологию для указания на действительное, реальное наличие подобного феномена. Строго говоря, И. А. Ильин, конечно, различает понятия духа, которое он возводит к божественной, трансцендентной сфере, и понятие инстинкта, которое имеет вполне посюстороннее значение. Но дух не только пробуждает

[399] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 213.

[400] *И. А. Ильин*. Литературные добавления // И. А. Ильин. Собрание сочинений / Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 2003. М., 2003. С. 312.

в человеке искания божественного совершенства во всем, но и интегрирует все элементы антропологического бытия. Исходя из чего и становится возможным дискурс о гармоничном, целокупном единстве духа и инстинкта как некой, выступающей вместе тотальности. «... Дух и инстинкт, — пишет философ, — совсем не противоположны друг другу. Напротив: *дух есть высшее естество инстинкт , инстинкт есть элемент рн я, но орг нически целесообр зн я сил с мого дух* »[401]. Данное положение весьма похоже на методологический принцип антропологического учения С. Л. Франка, склонного рассматривать в своей системе структуру дух-душа-тело не как собрание трех элементов, а как некую тотальность, в которой один элемент берет начало и плавно переходит в другой.

Только благодаря изначальному антропологическому наличию духовно-инстинктивных потребностей человек, собственно, и имеет возможность творчески реализовывать себя. На этом, между прочим, основываются и педагогические идеи И. А. Ильина, в основании которых как раз и лежит убежденность в том, что в образовательном процессе важнейшее значение имеет пробуждение в человеке дремлющего духовного инстинкта. Именно поэтому стремление человека к Совершенству, будь то реализация его в сфере права, искусства или религии, напрямую связана с развитием этого духовно-инстинктивного элемента в человеке. И в этом отношении И. А. Ильин считает, что у каждого человека в этом смысле свой путь в духовную реальность: «каждый должен найти *свою собственную дверь*»[402]. В то же время степень духовного развития, есть не что иное, как степень готовности человека воспринять божественный свет, что, в свою очередь, объясняет, почему не все люди в своих практических занятиях в различных сферах

[401] *И. А. Ильин.* Путь к очевидности // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Т. 1 / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 1994. С. 415.
[402] Там же. С. 409.

культуры руководствуются этим духовным инстинктом. Именно эта мысль И. А. Ильина позволяет историку русской философии И. И. Евлампиеву говорить о «...чисто пантеистической основе религиозной концепции Ильина...»[403], а другому исследователю его творчества Д. П. Ерисову подмечать балансирование И. А. Ильина между абсолютностью Бога и конечностью человека[404]. На самом деле, в этом моменте мысль И. А. Ильина созвучна идеям С. Л. Франка, поскольку С. Л. Франк тоже указывает на то, что духовная реальность может быть обнаружена не только через самоуглубление, но и в общении с другими людьми, а также благодаря впечатлению от разного рода тотальностей — тотальности возвышенного в природе, прекрасного в искусстве или государственной власти в социуме.

В связи с этим уместно будет заметить, что в философском наследии И. А. Ильина встречается учение о цельности духовного бытия человека. Так в своем итоговом труде по религиозной философии «Аксиомы религиозного опыта» (1953) И. А. Ильин транслирует учение преп. Григория Паламы о божественных энергиях, говоря о том, что человеку следует «...воспринимать лучи божественной благодати всюду, где они даются, воспринимать их верно, цельно, искренне и действенно, и тем следовать Христу: принимать обещанную Им благодать и возрастать духом...»[405]. Это восприятие лучей божественного Света, понимаемое И. А. Ильиным в качестве приобщения к Богу, как раз и обладает способностью объединять все силы и элементы (инстинкт, совесть, сердце, волю, чувства и т.д.) в человеке. Только когда в человеке горит единый огонь любви (любовь на антропологическом уровне выступает как интегрирую-

[403] *И. И. Евл мпиев.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть II. СПб., 2000. С. 294.

[404] *Д. П. Ерисов.* Религиозная философия Ивана Александровича Ильина. М., 1997.

[405] *И. А. Ильин.* Аксиомы религиозного опыта. С. 515.

щий элемент мысли, воли и воображения), человек предстает целостным, нерасколотым, и способным на религиозную жизнь. «Человек религиозен там и тогда, когда он целен в приятии Бога»[406], пишет философ, демонстрируя взаимообусловленность восприятия Бога и гармоничной целостности человеческого состава.

Другой показательной чертой, сближающей воззрения на мистический опыт И. А. Ильина и С. Л. Франка, является их учение о самоочевидном, самоубеждающем или самодостоверном характере открывающейся в мистическом переживании реальности. И. А. Ильин в своем трактате «Шлейермахер и его “Речи о религии”» (мысль немецкого философа-романтика, как мы знаем, привлекала и С. Л. Франка) пишет, что «...в истинном переживании очевидности, когда мысль или чувство уходят всецело в данное содержание (...) отмирает все эмпирически личное и (...) очевидность охватывает душу с (...) большей силой и победностью...»[407]. В процессе собственного духовного развития человек ищет Совершенства, занимается очищением своей души и в результате может прийти к переживанию духовного опыта такой глубины, в которой ему со всей убедительностью и полнотой открывается абсолютная религиозная реальность Бога. Свет такой очевидности остро необходим человеку, считает И. А. Ильин. Вероятно, такое неосознанное стремление к Свету божественной очевидности и является основным проявлением духовного инстинкта в человеке, того, что заставляет людей стремиться к Совершенству. Разумеется, человеку, испытавшему подобное мистическое состояние духовной очевидности, открывшаяся таинственная сверхъестественная реальность (которая может быть не только божественной) представляется не требующей доказательств или обоснований.

406 Там же. С. 104.

407 *И. А. Ильин.* Шлейермахер и его «Речи о религии» // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Т. 3 / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 1994. С. 13.

[Содержание]

«Вера есть не только уверенность в абсолютном, но и абсолютная уверенность в абсолютном»[408], замечает русский философ. На самом деле, на этой стадии все видимые противоречия между разумом и верой снимаются, и в подобном диалектическом ходе мысли можно усматривать влияние Г. В. Ф. Гегеля, философии которого И. А. Ильин посвятил свой фундаментальное исследование[409]. Описывая воздействие такого личного божественного откровения человеку, И. А. Ильин говорит, что оно подобно секущей линии, пронизывающей человеческое существо до последней глубины сердца, до источника инстинктивной духовности и самого истока волевого начала. Иными словами, такая очевидность есть «...высшее озарение, окончательное и истинное узрение...»[410], замечает русский философ в своем сочинении «Путь к очевидности» (1957). Такое совершенно убедительное «узрение» очевидности означает, что открываемая в духовном опыте сфера бытия существует в реальности. Позволим себе пространную цитату из трактата И. А. Ильина о философии Гегеля, в которой русский философ излагает в каком случае следует признавать реальность или нереальность какого-либо феномена: «“Бытие” или “реальность” чего-нибудь признаются тогда, когда предметное обращение испытывающей среды (т. е. души в той или иной ее функции в том или ином ее «подходе» и степени сознательности) дает устойчивое показание о несомненной наличности некоторого самостоятельного, т. е. не совпадающего с самой испытывающей средой и не сводимого к ней содержания»[411]. При это нужно помнить, замечает философ, что вся полнота убедительности и очевидности, которой обладает религиозный опыт, отнюдь не означает ис-

---

[408] Там же. С. 12.

[409] *И. А. Ильин*. Собрание сочинений : Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 2002.

[410] *И. А. Ильин*. Путь к очевидности. С. 553.

[411] *И. А. Ильин*. Собрание сочинений : Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 87.

черпывающего знания об открывающейся в мистическом опыте реальности, ибо она всегда являет собой высшую тайну. Говоря о таинстве индивидуального откровения Бога человеку, мыслитель разделяет понятие «тайна», которое ассоциируется им с самым высоким, божественным измерением, и понятие «секрет», связанный с бытовой потаенностью и надуманной гностически-теософской скрытностью. В связи с чем заслуживает внимание тот факт, что рассуждение о различном понимании тайны и секрета в сочинениях И. А. Ильина имеет идентичное по смыслу параллельное рассуждение о том же у Н. А. Бердяева[412].

И. А. Ильин, заявляя, что целостный человек пронизывается божественным светом, говорит о существовании истинной религиозной (духовной) одержимости, что достаточно неожиданно для консервативного религиозного мыслителя. С точки зрения философа, духовная очевидность как раз и является причиной духовной одержимости. «Когда я говорю о “духовной одержимости”, то я имею в виду *духовно-трезвенную вл сть религиозной очевидности* над *душой*, над *телом* и над *жизнью* религиозного человека»[413], раскрывает значение своей мысли И. А. Ильин в Литературных добавлениях к «Аксиомам религиозного опыта». Исходя из данного определения видно, что для мыслителя в духовной одержимости важен момент трезвения и смирения, понимаемого, причем, в традиции православного христианства. Проясняя свою позицию, И. А. Ильин говорит о высоком значении абсолютной власти духа над человеком, поэтому он критикует всякую иную одержимость человека, проявляющуюся в буйном неистовстве, экстазах или слепом полагании на чужой религиозный опыт. Поэтому же в трудах философа встречаются многочисленные указания на то, что состояние религиозной одержимости не имеет ничего общего с разгулом инстинкта или

[412] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. С. 177.
[413] *И. А. Ильин*. Литературные добавления. С. 446.

греховных страстей и «... характеризуется не тем, что личная страсть владеет человеком (“одержит его”), но тем, что страсть освобождается от личного характера и сама предается власти духа (“одержима духом”) и притом именно свету духовной очевидности»[414] и ведет человека к духовному очищению, катарсису. Другими словами, под духовной одержимостью у И. А. Ильина понимается состояние тотальной охваченности всего человека Богом, связанной с активным переживанием духовной реальности, то есть, состояние, которое можно трактовать как классическое мистическое учение о unio mystica. Причем мыслитель называет особенности проявления этого состояния во внешнем поведении мистика, которое характеризуется некой светлостью и прозрачностью, придающей ему совершенно особое обаяние.

Вообще, «Аксиомы религиозного опыта», несмотря на обильную цитацию самых разных источников в Литературных прибавлениях, намеренно создаются автором как труд, философски осмысляющий именно христианскую религиозную традицию вообще и традицию православного мистицизма в частности. В этой характерной особенности философского наследия позднего И. А. Ильина можно усмотреть сознательное стремление соответствовать религиозному духу православия и избежать, несмотря на используемый философский подход, всех возможных догматических от него отклонений. В связи с этим следует отметить тот факт, что в особенности для позднего, швейцарского периода творчества И. А. Ильина многочисленные оговорки и прояснения своей мысли в текстах философа весьма характерны. Что, кстати, отнюдь не было характерно ни для творчества С. Л. Франка, ни для мысли Н. А. Бердяева. Первый из них скорее восходил от философского мышления к религиозному восприятию, и его личный духовный опыт «совпал» с христианской традици-

[414] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 553.

ей, что, разумеется, получает отражение и в поздних трудах С. Л. Франка. В то же время для Н. А. Бердяева его взгляды на мистицизм, совпадая по настроению с его философией свободы скорее имели в себе относительно православной традиции «расширительную» интенцию.

Логично предположить, что мыслитель, в творчестве которого встречается философский дискурс о религиозной одержимости, должен не только декларировать его, но и уделять значительное место анализу структуры такого рода опыта. Действительно, рассуждения о характере того, что мыслитель обозначает религиозной одержимостью, представляют особый интерес для И. А. Ильина. «Единение с Богом составляет смысл и цель религиозного делания»[415], пишет философ, попутно замечая, что подобное единение лишь с великим трудом поддается вербализации. Правда, в то же время И. А. Ильин прибегает к образному описанию влияние unio mystica на человека: «...человеческий дух расцветает, как цветок в лучах солнца: он исполняется божественным качеством (...) духовно преображается (...) из него излучается свет Божий, ибо сила Божия имеет в нем свою живую и неугасимую купину...»[416]. Дескриптивную силу образного и метафорического мышления в деле мистического познания Абсолюта признавал и С. Л. Франк, однако там, где мыслители видят познавательную силу образа, можно усмотреть и его слабость — чересчур уж расплывчатыми становятся границы такого определения. Надо полагать, что И. А. Ильин осознавал трудность многозначности образного описания.

Так или иначе, И. А. Ильин предлагает, кроме образного, еще и рациональное, насколько это возможно, описание характера единения человека с мистической реальностью. И здесь следует обратить внимание на примечательную динамику, которая прослеживается в его творчестве. Как мы

[415] Там же. С. 470.
[416] Там же. С. 504.

видим из сочинения «Религиозный смысл философии» (1925), И. А. Ильин решительно заявляет о тождестве духовной реальности, на которое направленно внимание познающего человека и его субъективного духа. Чтобы в результате философского опыта (тоже показательное определение; в позднейших своих текстах И. А. Ильин склонен использовать выражение «религиозный опыт») познать духовный предмет, притягивающий взор человека, мистику следует стать сродни этой реальности, проникнуться ей, стать ей одержимой вплоть до того, что человек ощущает себя «*...видоизменением предмет (...)* он и предмет его — суть одно...»[417] (очевидная аллюзия на Ин. 10 : 30: «Я и Отец одно»). Можно сравнить это выражение с отрывком из фундаментального исследования И. А. Ильина, посвященного философии Гегеля, в котором русский философ следующим образом интерпретирует антропологию Гегеля: «*Корень человеческой души божествен (...)* глубочайшая природа человека сама по себе и первоначально причастна божественности (...) человек, уведавший Бога, познал, что познанная им божественность есть "его собственная природа" и ему открывается, что не он «познал» Бога, а Бог в нем познал сам себя»[418]. Получается, что это уже даже нечто большее, чем простое тождество человека и Божества.

В этом моменте крайне интересно нетривиальное пересечение мысли И. А. Ильина и С. Л. Франка. С. Л. Франк постулирует в своей философии мистики нечто очень схожее. Он утверждает, согласно его идее панентеизма, что Абсолют объемлет собой все существующие, включая и саму идею различия в том числе, и это прямо позволяет С. Л. Франку рассматривать человека как Иное Бога[419]. В этом случае получается, что творческое увлечение С. Л. Франком фи-

[417] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 71.

[418] *И. А. Ильин*. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 274.

[419] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 521, 525, 526.

лософией Николая Кузанского (помимо прекрасного знания философской традиции немецкого идеализма) и оригинальное исследование И. А. Ильиным философии Гегеля являются, по сути, гранями одной реальности: внимание привлекает как сходство религиозно-философских целей мыслителей, так и методологий их достижения. Так, Николай Кузанский говорит о совпадении противоположностей, и вслед за ним С. Л. Франк развивает идею глубинного богочеловечества, а затем и идеал-реализма. Гегель говорит о познании Богом самого себя в человеке, что означает, как минимум, причастие человеческой природы Божеству, и вслед за ним И. А. Ильин высказывается о мистическом тождестве человеческой души с Божеством и рассуждает в конкретно-спекулятивном духе. Если в связи с этим вспомнить мысль С. Л. Франка, что «немецкий идеализм (...) в своем духовном ядре, есть ничто иное, как новая форма выражения старой немецкой мистики (...) [а она, в свою очередь] (...) опять-таки близкородственная духу восточного христианства»[420], то обращение И. А. Ильина и С. Л. Франка к анализу и разработке системы мистицизма выглядит тем более закономерным. В обоих случаях налицо стремление связать единое (всеобщее) и множественное (частное) через эксплицирование глубинной (мистической) связи человека и Абсолюта. Таким образом, и С. Л. Франк, и И. А. Ильин, демонстрируя в своей гносеологии примат бытия над мышлением, склонны рассматривать свою гносеологию священного с точки зрения онтологии, что делает возможным именовать познавательные системы мысли обоих философов онтогносеологией[421].

---

[420] Цит. по: *Т. Н. Резвых*. Семен Франк конспектирует Франца Баадера // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27 (27). С. 186.

[421] *А. П. Семенюк*. Онтогносеология С. Л. Франка // Ученые записки Казанского университета. 2012. Т. 154. Кн. 1. С. 153–165; *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 71, 78.

В относительно раннем сочинении «Религиозный смысл философии» И. А. Ильин приходит к выводу, что «философский опыт дается только через *с мотождествление дух с предметом*, и притом не через условное, или воображенное, или обставленное обессиливающими резервациями отождествление, но через безусловное, реальное, определяющее жизнь и судьбу личности»[422], и лишь вскользь оговаривает, что при подобном тождестве человек различает то, что Божество есть нечто большее, чем он сам «...подобно тому, как Отец больше Сына» [423]. В позднейшем же труде «Аксиомы религиозного опыта» И. А. Ильин значительно корректирует свою позицию. Философ не отказывается от своей терминологии единения и даже приводит ссылки на православную аскетику (в данном случае на преп. Макария Египетского), в которой для описания понятия единения с Божеством употребляются такие выражения как, «срастание», «срастворение» человеческой души с Богом и обожение, но в то же время он многообразными способами указывает на то, что «единение с Богом совершается не в том смысле, что человек “становится Богом”, а в ином, более утонченном значении»[424]. Под более утонченным значением И. А. Ильин понимает энергийное богословие преп. Григория Паламы. В связи с этим Г. В. Болотнов отмечает значительное сходство философии мистики И. А. Ильина и богословской традиции исихазма[425]. Отсюда широко разворачиваемый дискурс И. А. Ильина, в котором он стремится многократно подчеркнуть, что даже в теснейшем мистическом единстве человек «врастает» не в самого Бога,

[422] *И. А. Ильин*. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923 // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Т. 3 / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 1994. С. 71.

[423] Там же. С. 71.

[424] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 504.

[425] *Г. В. Болотнов*. Концепция религиозного опыта И. А. Ильина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: философия. Социология. Право. 2009. № 9. С. 173.

а в его благодать, энергию, дары. Русский философ выступает против всех двух вариантов «субстанционального отождествления» (первый, когда человек растворяется в Боге, второй, когда Бог растворяется в человеке), отмечая при этом, что при таких вариантах «...самая основная и глубокая сущность христианства будет утрачена»[426]. И. А. Ильин даже считает невозможным и неправомерным посягательства на Божественные свойства. Так, он рассуждает о том, что человеку в земной жизни возможно совершенствоваться, одухотворятся, но нельзя стать ни совершенством, ни духом, ни «...“человеко-богом”, ни “бого-человеком”, ни тем более Богом»[427]. Все это означает не только то, что И. А. Ильин намерено стремится соответствовать духовному опыту православий традиции, но еще и то, что для него как философа важен сам факт сохранения личности человека (и Бога). Интересно, что С. Л. Франк решает эту задачу, говоря о мистическом дву-единстве Божества и человека. С точки зрения же И. А. Ильина помочь сохранить важную грань, отделяющую человека от Бога призвано то, что в аскетической литературе именуется смирением и трезвением, причем чем они интенсивней, тем лучше. С помощью этих средств философ стремится уберечь искателей божественного совершенства от заблуждения самообожествления. Неслучайно такую «охранительную» тенденцию мыслителя И. И. Евлампиев именует «рациональным упорядочиванием мистического опыта»[428]. Но стоит при этом также заметить, что И. А. Ильин, хотя и утверждает, что православная аскетика через практику послушания призвана приводить человека к подлинному личному религиозному опыту, вместе с тем предупреждает о том, что смирение может стать и духовным самоубийством. Вместе с тем показа-

[426] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 506.
[427] Там же. С. 493.
[428] *И. И. Евл мпиев*. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 272–273.

тельно, что И. А. Ильин объясняет описание мистического опыта единства-срастания с Богом у преп. Макария Египетского тем, что мистик в состоянии восторга от переживаемого опыта Бого-присутствия забывает о строго необходимой практике богословского трезвения.

Анализируя структуру мистического единения, И. А. Ильин останавливается также на рассмотрении метода, с помощью которого возможно достижение столь тесного контакта с Божеством. Одним из таких путей является созерцание, открывающее через интуитивное «вчувствование» непосредственный доступ к духовной реальности. Этот путь основывается на способности души к глубокой эмпатии. Созерцание, по И. А. Ильину, является для мистического опыта ключевым актом, поскольку позволяет в своем видении интегрировать способности восприятия как чувственной, так и духовной реальности: «таково оно уже в поэтическом и мистическом переживании»[429]. Примечательно, что И. А. Ильин целенаправленно разводит понятие «созерцание» как сосредоточенный и интенциональный акт и понятия «воображение», которое, соответственно, отличается беспредметным блужданием. Непосредственно созерцание характеризуется тем, что в нем утрачивается рефлексия происходящего, человек ощущает себя вне темпоральных и топологических категорий, созерцающая душа полностью отдается, погружается в созерцаемую реальность. И. А. Ильин при этом замечает, что такое опытное постижение Абсолюта может быть, как случайным, так и систематическим опытом. «В философии этот акт “вчувствования до отождествления” составляет настоящий ключ для создания и воссоздания всех великих учений»[430], заключает отечественный философ.

[429] *И. А. Ильин*. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 53.
[430] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 478.

В качестве другого пути мистического единения с Богом И. А. Ильин называет опыт молитвы: «Религия неосуществима без молитвы; молитва же есть непосредственное единение с Богом»[431]. Философ считает, что такой опыт мистически-реальной молитвы, как выхождение человека из своей замкнутости и обращенность к Богу, доступен каждому и составляет тот путь, который соответствует православной традиции. И. А. Ильин выделят следующие разновидности молитв: молитва-просьба, молитва-созерцание, молитва смиренного ропота, молитва-вопрошание, а также молитва, выражающаяся в волевом решении и поступках. В конце концов, как указывает И. А. Ильин в сочинении «Путь к очевидности», в каких бы разновидностях ни выражалась молитва, будь она словесной или бессловесной, она есть «... подъем человеческого огня к Божьему Огнилищу и озарение человеческих сумерек божественным Светом»[432]. Другим путем к единению с Богом, который тесно примыкает к опыту молитвы, И. А. Ильин считает опыт участия в церковной жизни с ее храмом, таинствами, догматами, канонами, обрядами, иконами. Благодаря участию в церковной жизни человек способен достичь единения с Богом.

Интересно, что реализация этих методов предполагает активное участие человека в поиске Бога. Так, Д. С. Пилипчук пишет: «По И. Ильину, если Бог не открывается человеку, то религия объективно невозможна, она основывается на пустых мечтаниях, фантазиях, если же человек не обращается к Богу, то религия субъективно неосуществима, потому что душа его будет религиозно мертвой»[433]. Действительно, И. А. Ильин многократно подчеркивает синергийный харак-

[431] Там же. С. 161.

[432] *И. А. Ильин*. Путь к очевидности. С. 552.

[433] *Д. С. Пилипчук*. Некоторые особенности философии религии И. Ильина // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2014. № 4 (132). С. 43.

тер связи человека и Бога с акцентом на деятельное соучастие человека на этом пути, что должно находить выражение в искании человеком высшей правды, в очищении своего сердца, деятельной любви, вере, молитве и созерцании. В этом можно усмотреть скрытую полемику православного по вероисповеданию философа со своим эмигрантским окружением протестантской Германии и Швейцарии. Безусловно, И. А. Ильин при этом опять же оговаривается, что, несмотря на весь субъективный опыт вхождения в Бога или присутствия Бога в душе человека, в созерцании воспринимается не сущность Божества, но его благодатные энергии. Более того, русский мыслитель, согласно постулируемому им самим принципу трезвения, утверждает, что «... быть религиозным совсем не значит иметь сверхъестественные видения, или предаваться экстазам, или переживать мистические “посещения”; всего этого может и не быть, и в духовном отношении, может быть, даже лучше, чтобы этого не было»[434]. В том, что философ делает столь значительный акцент на институциональных способах единения с Богом и заключается отличительная «церковная» черта философии мистики И. А. Ильина, за что, кстати, И. И. Евлампиев критикует позднее творчество философа[435].

Рассматривать соотношение двух постулируемых И. А. Ильиным реальностей — божественной и человеческой — можно также через призму соотношения субъективного и объективного. В трактате «Религиозный смысл философии» встречается следующая мысль И. А. Ильина: «*Божеству* свойственно объективное единство, несмотря на множество субъективных религиозных воззрений и концепций»[436]. Это значит, что человек в процессе мистического переживании Абсолю-

[434] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 121.

[435] *И. И. Евл мпиев*. От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // И. А. Ильин: pro et contra. С. 64.

[436] *И. А. Ильин*. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923. С. 51

та в субъективном акте внутренней стихии души сталкивается с духовной реальностью как чем-то Иным, обнаруживающим свою независимость от внутренней духовной жизни человека. Так, в результате духовного поиска для человека в свете совершенной очевидности открывается объективно-бытийствующее Божество, которое, в терминологии И. А. Ильина, является последним «Предметом» для духовных устремлений человека. Философ подчеркивает, что ни в коем случае не приравнивает религиозный опыт восприятия Божества как Предмета интеллектуальному познанию и чувственному восприятию предметов окружающего мира. Однако таким словоупотреблением философ стремится показать реальность возможности обращения человека в религиозном сознании на Бога не как на некую правдоподобную иллюзию или достоверную фантазию, но как на действительно-сущую реальность. «В пределах религии мы говорим о “Предмете” для того, чтобы противопоставить объективно-сущее Божество — всевозможным субъективным фантазиям»[437], именно «...поэтому религиозный опыт есть опыт реальности и притом объективной реальности, не мнимой, не кажущейся, не субъективно-иллюзорной»[438], добавляет И. А. Ильин. Но вместе с тем, каждый религиозный опыт, понимаемый мыслителем в качестве связи двух реальностей, является ничем иным, как лично человеческим, а значит, субъективным опытом. Интересно, что И. А. Ильин по этому поводу делает достаточно экстравагантное утверждение, допуская наличие мистического опыта связи с Абсолютом как у сверхчеловеческих, так и у низших естественных существ, правда, замечая, что о нем мы можем только догадываться.

Итак, И. А. Ильин считает неизменной аксиомой религиозной жизни то, что формы духовного единения людей с Богом многообразны: «Это означает, что религиозный опыт у всех людей самобытен и своеобразен, — в силу одного того,

[437] *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 111.
[438] Там же. С. 122.

что он состаивается и накапливается в самобытной, своеобразной душевной ткани и потому разделяет ее свойства»[439]. Следовательно, любой мистический опыт субъективен, поскольку предполагает вовлечение конкретного человека со всеми его историко-экзистенциальными особенностями в акт единения человека с Божеством. При этом надо понимать, что субъективность мистических переживаний не означает метафизическую недостоверность опыта: все дело в том, что различные способы бытия разных людей сообщают мистическим переживаниям разных людей свою специфику. И. А. Ильин в этом случае использует понятие в рассуждении о субъективности понятия автономности и гетерономности. Понятие автономности является критерием непосредственного религиозного опыта человека, в то время как гетерономность означает опосредованное знание человека о высоком. Первое понятие у И. А. Ильина имеет положительное значение и подразумевает личное, субъективное отношение с Божеством. Второе понятие имеет негативные коннотации, поскольку подразумевает пассивную покорность другому человеку, отказ от собственного духовного пути и в конечном счете веру в других людей, а не в Бога, то есть как раз отсутствие лично-субъективного опыта. «Религиозный опыт — по переживанию — субъективен и личен; но “субъективность” его нисколько не развязывает человека к “субъективизму”, и “личностность” его нисколько не освобождает человека от духовности и от воли к предметности»[440], делает заключение И. А. Ильин. А поскольку единственным действенным доступом к абсолютной реальности является опыт личного переживания Божества, то, как верно замечает И. И. Евлампиев, «... главным условием, обеспечивающим

[439] Там же. С. 24.
[440] *И. А. Ильин.* Аксиомы религиозного опыта. С. 113.

правильную структуру акта, оказывается духовная свобода человека»[441].

Вместе с тем, при анализе субъективности И. А. Ильин уделяет внимание и осмыслению феномена многообразных проявлений религиозного опыта. Так, рассматривая философию религии Ф. Шлейермахера, русский философ верно подмечает, что если придерживаться воззрений немецкого теолога о ключевом значении чувства и опыта для религиозной сферы, которыми тот делится на страницах трактата «Речи о религии...», то получится, что «... каждое религиозное состояние само по себе истинно — в Боге есть и такой аспект, и их бесконечность...»[442]. Структура подобных размышлений такова: человек сталкивается с глубокими мистическими переживаниями, эта встреча имеет свойство абсолютной самоочевидности и достоверности, следовательно, человек, испытавший мистический опыт, не сомневается в его подлинности, однако из истории религии мы знаем множество, в том числе концептуально противоречивых образов частного откровения духовной реальности человеку, каждое из которых понимается мистиками в качестве подлинного. И если принять точку зрения Ф. Шлейермахера, то это означает, в свою очередь, полную свободу религиозного творчества, а значит, и абсолютную субъективацию мистических переживаний. Важность рассуждений Ф. Шлейермахера о высоком значении личностного мистического опыта несомненна и для И. А. Ильина, и для С. Л. Франка, однако именно И. А. Ильин вскрывает в рассуждениях немецкого либерального теолога важную антиномию религиозного опыта.

Дело в том, что для человека, испытавшего мистическое откровение, его содержание обладает безусловной реальностью и несомненностью, что привносит в пони-

[441] *И. И. Евл мпиев.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. С. 267.

[442] *И. А. Ильин.* Шлейермахер и его «Речи о религии». С. 10.

мание человеком своего мистического переживания элемент универсальности и исключительности. В то же время Ф. Шлейермахер постулирует равенство любых мистических переживаний, и это означает, что претендовать на исключительность никто не может, поскольку все мистические состояния раскрывают часть духовной реальности. Так в виде вопроса формулирует эту антиномию И. А. Ильин: «*...к к примирить бсолютную, т. е. единственную, исключительную и конечную верность и истинность религиозного усмотрения и веров ния, с множественностью столь же бсолютных, но иных по содерж нию усмотрений и веров ний?*»[443]. На этот вопрос И. А. Ильин предлагает два основных ответа. Так, позиция, выражающая исключительную единственность, истины близка верующему и в особенности мистику. Позиция, подразумевающая истинность всех верований и отсутствие заблуждений в мистике как таковых, удовлетворяет философа (Ф. Шлейермахер придерживается последнего мнения). Правда, И. А. Ильин предлагает еще один «психологический» вариант ответа на этот вопрос — одновременно признавать «верующей частью» своей души наличие исключительной истины, а «философской частью» своей души правду всей множественности вариантов религиозного опыта. Создаётся впечатление, что на момент написания исследования (1912 год), посвященного Ф. Шлейермахеру, И. А. Ильин за всеми призывами подробней исследовать (и возможно разрешить в будущем) данную антиномию придерживается именно такой точки зрения.

Чего, кстати, нельзя сказать о последнем трактате мыслителя «Аксиомы религиозного опыта», в котором мы видим, как И. А. Ильин мигрировал из «психологически-философской» позиции в «философски-религиозную». Так, например, И. А. Ильин в «Литературных добавлениях» к «Аксиомам...» совершенно четко выделяет семь путей вы-

443 *И. А. Ильин.* Шлейермахер и его «Речи о религии». С. 13.

рождения религиозного опыта[444]: 1) перенесение своей религиозности с духовной, внутренней сферы во внешнюю телесно-чувственную; 2) что находит выражения, в частности, в таких соматических девиациях, как человеческие жертвоприношения и людоедство; 3) эротические искажения религиозности самого утонченного вида; 4) что означает для философа низведение человека на животный уровень; 5) и выражается в упразднении всех норм морали, доброты и любви; 6) и далее приводит к магическому мышлению вплоть до богоборчества и дьяволопоклонства; 7) последним путем вырождения истинной религиозности отечественный мыслитель называет трансформацию религии из самобытного явления в средство достижения нерелигиозных и часто порочных целей.

В связи с этим следует заметить, что И. А. Ильин, так же, как и С. Л. Франк, и Н. А. Бердяев критикует современное ему увлечение религиозностью, которое находит воплощение в салонных беседах на духовную тему, спиритизме, гностицизме, антропософии, магии и т.д. Наиболее репрезентативным образом у И. А. Ильина это проявилось в жесткой критики проантропософской книги Андрея Белого «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» представленной в открытых письмах, которые приобрели в свое время широкую огласку[445]. Относительно всех эти явления И. А. Ильин отмечает, что они являются суррогатами духовности, поскольку, во-первых, функционируют в игровом формате и понимаются скорее как развлечение, во-вторых, эти явления не создают ничего, кроме пошлости (т.е. стремятся говорить о высоком — низким языком), и в-третьих, потакают человеческому сладострастию, в результате чего их участники принимают эротическое возбуждение за духовный подъем (хлысты, гернгутеры).

[444] *И. А. Ильин*. Литературные добавления. С. 454–468.

[445] *Н. К. Г врюшин*. В спорах об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 98–105.

Исходя из этого, закономерно, что в поздний период творчества И. А. Ильин прямо именует мнение Шлейермахера о том, что всякая религиозность есть истина, «слепотой» и выражает свое несогласие со сведением религии только лишь к сфере чувств. В связи с этим он критикует и высказывание итальянского художника Джиованни Сегантини о том, что Бога нужно искать только в себе, ибо каждый из нас обладает частичкой Бога как «наивное человекобожие», тем самым противопоставляя мнению о том, что религиозность есть некое состояние, свою позицию, заключающуюся в том, что религиозность есть отношение к Богу[446]. Однако следует отметить, что идея обретения пути к Богу через самоуглубление близка И. А. Ильину, чему он находит подтверждения у целого ряда церковных писателей[447]. Подобный дискурс говорит сам за себя: И. А. Ильин откровенно солидаризируется в Предисловии к «Аксиомам...» с истинным духовным опытом христианства[448] и выделяет пути искажения этого опыта, иными словами в конце своего жизненного пути философ предпочел на свой вопрос дать ответ верующего.

В связи с этим Г. В. Болотнов пишет, что в поздний период своего творчества И. А. Ильин предстает как «...мыслитель, переосмысливающий и подчиняющий собственную философию православному богословию мистике»[449]. В то же время ошибочно было бы полагать, что И. А. Ильин тотально отрекся от своего философского подхода. Нет, скорее его изначальная позиция, оставлявшая место для истины в разнообразных проявлениях духовности, преобразуется в иерархичную систему, близкую взглядам апологетов и ранних отцов неразделенной церкви, согласно которой нехристианские народы в лице своих виднейших философов и религиозных деятелей

---

[446] *И. А. Ильин.* Литературные добавления. С. 367–368.

[447] Там же. С. 308.

[448] *И. А. Ильин.* Аксиомы религиозного опыта. С. 9,

[449] *Г. В. Болотнов.* Концепция религиозного опыта И. А. Ильина. С. 167.

всегда тяготели к полноте истины, открывшейся человечеству только в Иисусе Христе. Именно в таком ключе следует понимать большое количество ссылок и цитат авторов самых разных традиций, встречающихся в сочинениях И. А. Ильина (касательно темы философии религии и мистицизма). Так, среди философов И. А. Ильин упоминает таких мыслителей, как Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Эмпедокл, Посейдоний, Парменид, Платон, Аристотель, Плотин, Ямвлих, Марк Аврелий, Цицерон, суфий Баиезид Бестами, Леонардо да Винчи, Пико делла Мирандола, Николай Кузанский, Ф. Шлейермахер, Ф. Шеллинг, С. Кьеркегор, Б. Паскаль, У. Джеймс, Г. Гегель, Г. Лейбниц, И. Фихте, Томас Карлейль, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, Карл Ясперс. Также русский философ ссылается на Законы Ману, Ригведу, Кена-Упанишаду (на нее ссылался С. Л. Франк), Авесту и Коран. В этом списке можно отметить имена Лао-Цзы, Платона, Плотина, Николая Кузанского, Дионисия Ареопагита, Б. Паскаля, У. Джеймса, Ф. Шлейермахера, которые важны и для философии С. Л. Франка.

Среди западных мистических авторов, которые составляли особый интерес С. Л. Франка, у И. А. Ильина буквально несколько раз встречается упоминание Майстера Экхарта, Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса (Иоганна Шефлера). Относительно последнего И. А. Ильин приводит цитату, встречающуюся и у С. Л. Франка: «Если бы Христос тысячу раз родился в Вифлееме, но не в тебе: ты остался бы навеки погибшим»[450].

Из своих современников И. А. Ильин упоминает на страницах своих трактатов имена суфия Иннайят-Хана, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, Г. В. Флоровского, Н. Я. Светлова, А. В. Койре, митр. Антония (Храповицкого), митр. Анастасия (Грибановского), Н. С. Арсеньева (того, кто называл С. Л. Франка мистиком еще при жизни).

---

[450] *И. А. Ильин*. Литературные добавления. С. 330; *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. С. 346.

Следует заметить, что в списке книг из личной библиотеки И. А. Ильина ни труды С. Л. Франка, ни Н. А. Бердяева не значатся[451].

Имена вышеприведенных мыслителей в той или иной степени встречаются и в сочинениях С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. Значительным же отличием трудов И. А. Ильина является то, что они содержат обширнейшую цитацию сочинений святых отцов и церковных писателей (И. А. Ильин цитирует большинство православных святых отцов по «Добротолюбию»): ап. Павел, ап. Иоанн Богослов, преп. Антоний Великий, преп. Макарий Египетский, преп. Исихия Иерусалимский, преп. Нил Синайский, свят. Афанасий Александрийский, свят. Кирилл Александрийский, преп. Варсонофий Великий, авва Дорофей, авва Исаия, Исаак Сирин, блаж. Диадох, свят. Григорий Богослов, свят. Василий Великий, свят. Иоанн Златоуст, свят. Григорий Нисский, преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Марк Подвижник, преп. Григорий Синаит, Дионисий Ареопагит, Фома Аквинский, блаж. Августин, Исидор Севильский, Франциск Ассизский, Савонарола, Игнатий Лойола, Франциск Сальский, Мартин Лютер, Феофан Затворник, архим. Киприан (Керн), митр. Макарий (Булгаков). Интересно отметить, что у И. А. Ильина, как и у Н. А. Бердяева, можно обнаружить, правда гораздо более сдержанную, но все же критику жесткой аскезы и умерщвления плоти, встречающуюся у христианских аскетов[452]. Основывается эта критика на примечательном различии страсти как естественных сил души и страсти в смысле греховной аддикции. Когда происходит борьба с первым видом страсти (страсть как естественные силы души), то такая аскеза, рано или поздно, переходит в ранг ненависти по отношению к материи,

---

451 Каталог библиотеки Ивана Александровича Ильина / Сост. И. В. Овчинкина. Под ред. И. Л. Великодной. М., 2011.

452 *И. А. Ильин.* Литературные добавления. С. 569.

что И. А. Ильин считает неправомерным. Борьба же со вторым видом страсти (страсть как грех) философом признается. Как видно из перечня цитируемых И. А. Ильиным авторов, большинство из них являются православными мыслителями. Несмотря же на наличие в этом списке авторов, относящихся к католической или протестантской традициям, отношение И. А. Ильина к этим направлениям христианства отрицательное. Так, в частности, И. А. Ильин критикует протестантский мистицизм и католическую визионерскую мистику за «мистический эгоцентризм», за то, что в такой мистике произошло смещение внимания с духовно-объективного Предмета на телесно-субъективное переживание этого Предмета[453]. У С. Л. Франка, кстати, отношения к иным христианским конфессиям было более мягкое. Если С. Л. Франк, будучи православным, считал себя скорее христианином «вообще», то И. А. Ильин считал себя именно православным христианином.

«Было бы неосновательно и несправедливо приписывать мне воззрение, будто “в религии все субъективно”. На самом деле я говорю *не о религии,* *о религиозности,* т.е. о религиозных состояниях человеческих душ и о религиозных *кт х*»[454], заявляет И. А. Ильин в «Литературных добавлениях» к «Аксиомам...». И здесь мы выходим на детально разработанную часть учения И. А. Ильина, которое составляет еще одну отличительную черту его философии мистики. Речь идет о различии следующих элементов мистического переживания unio mystica: религиозный акт, религиозное содержание и религиозный Предмет.

Религиозный акт составляет то, что чаще всего именуется просто «религиозностью», и представляет из себя состояния человеческой души (собственно мистическое переживание), которые можно характеризовать по таким критериям как активность / пассивность, длительность / краткость,

[453] *И. А. Ильин.* Аксиомы религиозного опыта. С. 487.
[454] *И. А. Ильин.* Литературные добавления. С. 305.

повторность / разовость, спонтанность / намеренность, цельность / нецельность, сознательность / безсознательность, глубина и интенсивность, искренность / лицемерность, а также тем, чем религиозное переживание сопровождается (любовь, страх, гнев, доброта, радость, уныние, мир и т.д.). Что для И. А. Ильина важно, так это указание на деятельный, активно-творческий элемент религиозного акта. А поскольку мистико-религиозное переживание разворачивается на антропологическом плане, оно вовлекает в себя всевозможные силы человека: 1) чувства (активность или пассивность); 2) чувственные ощущения (зрение, слух, вкус, осязание, обоняние); 3) инстинктивные влечения (эротических, двигательных); 4) воображение (чувственное или нечувственное, творческое или только воспринимающее); 5) мышление (интуитивное или дискурсивное, необразное или образное, созерцающее или формальное); 6) волю (духовная или инстинктивная, активная или пассивная, созерцающая или мыслящая). Показательно, что значительное место И. А. Ильин уделяет не спонтанным переживаниям (что можно заметить у С. Л. Франка), но целенаправленно вызываемым с помощью методики православной традиции. Поэтому он указывает на то, что религиозный акт (и в этом его отличие от простого потока сознания) есть специально организованная интенция, которая может находить воплощение в таких конкретных проявлениях, как аскетическое упражнение, формулирование догмата, размышление на религиозную тему, написание гимна, участие в таинствах и обрядах, молитва. Очевидно, что такие состояния человека в момент мистического переживания не могут характеризоваться категориями «истинности» или «ложности», «... “истинным” может быть только религиозное содержание»[455], указывает философ. Интересно, что И. А. Ильин, замечая, что религиозный акт интегрирует всего человека в духовное единство (внутреннее

[455] *И. А. Ильин.* Аксиомы религиозного опыта. С. 182.

и внешнее), говорит о том, что подобное порой может случаться у многих лишь в напряженные моменты жизни или на пороге смерти, что в точности справедливо для творческой биографии С. Л. Франка.

Религиозное содержание тесно связано с религиозным актом и взаимообусловлено. Религиозное содержание представляет собой то, что, собственно, переживается в мистическом опыте, и, шире того, во что человек верит. В отличие от религиозного акта, религиозное содержание имеет под собой не психологический или экзистенциальный фундамент, религиозное содержание — это то, что «принимается» человеком в мистическом опыте: «...то, что медитируется религиозно-настроенным духом; что именно любится в любви к Богу (например, Его воображенная красота; Его пугающая и опасная сверх-сила; Его воспринятая благость)»[456]. И как раз исходя из содержания религиозного переживания, считает И. А. Ильин, можно утверждать приемлемость и неприемлемость опытов различных мистических традиций, безусловно, стоя на определенных конфессиональных позициях, в случае И. А. Ильина — это православное христианство. Любопытно, что на этом моменте у него можно фиксировать сдержанную (не в пример Н. А. Бердяеву), можно сказать, почти незаметную на фоне корпуса его религиозно-философских сочинений критику формального догматизма. Философ указывает формальное догматическое «правоверие», зафиксированное в сознании и выражаемое в словах, но не имеющее основание в вере сердца и религиозном переживании, хотя и являет собой правильное учение, но служит образом неправильного религиозного акта: «А между тем религия жива, пока жив акт; и вырождается в доктрину, когда акт заживо умирает»[457].

---

[456] Там же. С. 131.
[457] Там же. С. 136.

Третьим элементом мистического переживания является религиозный Предмет. Религиозное содержание тесно связано с религиозным Предметом, и если эта связь непосредственная, подобно связи Предмета и его тени или отражения, то в таком случае можно говорить о верном выражении смысла Предмета в содержании и правильном духовном опыте. Примечательно, что в данном случае русский философ применяет феноменологический метод, который можно возвести к теории познания Канта, различающего ноумен (религиозный Предмет) и феномен (религиозное содержание), правда, при этом русский философ утверждает возможность познавательной связи между этими двумя явлениями (которая, тем не менее, не может полностью познать Предмет). И. А. Ильин замечает, что различие между содержанием мистического переживания и Предметом, с которым мистик вступает в мистическом опыте в контакт, очень тонка, но проводить эту грань необходимо. Так, например, мистик, переживающий опыт мистического единства, уверен, что находится в общении не с воображаемым явлением, но непосредственно с самим Абсолютом. И здесь И. А. Ильин выражает также точку зрения религиозного философа, который предостерегает от того, что человек, не отличая содержания опыта от Предмета опыта, может удовольствоваться религиозным содержанием. В то время, как «... категории предмета не совпадают с категориями одноименного содержания сознания...»[458] и не зависят от множества религиозных актов. Поэтому для верного различия содержания мистического опыта и Предмета мистического И. А. Ильин постулирует необходимость скептической проверки собственного опыта.

Наконец, мы подошли к необходимости рассмотрения вопроса о наличии какого-либо рода мистических переживаний, встречающихся в творческой биографии И. А. Иль-

[458] *И. А. Ильин.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923. С. 51.

[Содержание]

ина. «Иван Ильин — личность необычайно сложная, характеризуемая повышенной эмоциональной и психической возбудимостью»[459], пишут о русском философе современные исследователи О. Т. Ермишин и К. Б. Ермишина. Подтверждает это заявление тот факт, что для разрешения проблем, связанных со своей импульсивностью, И. А. Ильин в 1910 г., обращался к Зигмунду Фрейду. Интересно, что идеи другого аналитического психолога, с которым философ состоял в переписке, — К. Г. Юнга — И. А. Ильин, в отличие от С. Л. Франка, не принимал (речь идет о коллективном бессознательном). Вообще, следует также отметить, что на фоне того, что И. А. Ильин даже в зрелый, наиболее «церковный», период своего творчества допускает высказывания в духе широко распространенной в конце XIX — начале XX века новой религиозности («О новом “откровении” чающе вопию с 1919 года. Думаю, что настала новая эра, когда надо идти от Духа — к Сыну и Отцу, ибо Отца утратили несмотря на пришествие Сына, а Сына утратили потому, что Духа отвергли»[460]), его доверие различным нетрадиционным и даже откровенно мистическим средствам лечения[461] не должно вызывать сильного удивления. Нельзя здесь же не отметить, что особый эмоционально-психологический склад личности был характерен также и для С. Л. Франка, и для Н. А. Бердяева, что в совокупности с наличием в наследии трех философов мистического измерения их мысли может свидетельствовать о некой корреляции этих феноменов.

[459] *О. Т. Ермишин, К. Б. Ермишин* . Духовный путь и религиозно-философский идеал И. А. Ильина // Философские науки. 2008. № 4. С. 87.

[460] И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 9 сентября 1945 // И. А. Ильин. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1935–1946). С. 353.

[461] И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 23 октября 1946 // И. А. Ильин. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1935–1946). С. 474.

«В познании И. А. Ильин предпочитает метод созерцающей дедукции...»[462], отмечает И. М. Невлева. Действительно, эпистолярное наследие И. А. Ильина свидетельствует об интересном биографическом моменте, который хорошо характеризует особый психологический склад мыслителя. В одном из частных писем от 1948 года И. А. Ильин, объясняя свое подчас импульсивное поведение, которое многими воспринималось как каприз, вспоминает: «В 1921–1922 году, убранный в Москве большевиками с юридического факультета, я вел в философском Институте два курса <...> Я вел оба курса *без з писок*, — *вдохновенным созерц нием*. Обычным актом: цельным, с участием сердца, воли, видения и мысли. И вот, студенты мои никак не могли понять, что моего стула нельзя задевать — что я испытываю каждый толчок или прикосновение, как электрический разряд в нервной системе, как резкий толчок по духу (...) я реагировал на это болезненно, а они вероятно думали, что это — раздражительность голодного профессора или же просто “каприз”. Наконец, я разъяснил им, что при этом происходит, что это процесс большой и интенсивной концентрации, не терпящий прерывающих толчков и разрядов»[463]. Внимание привлекает то, что сам философ именует созерцанием: интенсивный цельный акт, вовлекающий всего человека в творческий познавательный процесс. В этом аспекте также можно констатировать и тождество между жизнью мыслителя и его философией, который учил о необходимости самозабвенного испытующего растворения в предмете. Ибо, «настоящий философ выговаривает только то, что составляет содержание духовного опыта...»[464], утверждает И. А. Ильин.

«...Человек постоянно (то сознательно, то бессознательно) медитирует [т.е. сосредоточенно помышляет о нем все-

---

[462] *И. М. Невлев* . Религиозная философия И. А. Ильина: основные идеи и концепты // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2013. № 23 (166). С. 252.

[463] И. А. Ильин — И. С. Шмелеву, 4 июля 1948 // И. А. Ильин. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1947–1950). С. 348.

[464] *И. А. Ильин*. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923. С. 78.

ми своими душевными силами] о том предмете, в который он верит...»[465], замечает И. А. Ильин. И здесь можно отметить примечательную динамику понимания, интенционального направления и содержания духовных медитаций И. А. Ильина. Так, например, в сочинении «Религиозный смысл философии» (1925) И. А. Ильин использует чисто философскую терминологию и именует духовные созерцания философским опытом[466]. Позднее же из таких текстов, как «Кризис безбожия» (1935), «Путь духовного обновления» (1935), «Основы христианской культуры» (1937) и «Аксиомах религиозного опыта» (1953), видно, что философ направляет свой метод созерцания на религиозный Абсолют, а его тексты наполняются православным темами и христианской терминологией. Так, в «Кризисе безбожия» И. А. Ильин уже утверждает обращенность созерцания на Бога: «Веровать в Бога — значить стремиться к созерцанию Его, молитвенно медитировать о Нем, наполнять свою душу Его благой и совершенной волей»[467]. А в «Аксиомах религиозного опыта» философ указывает, что не просто созерцание должно овладеть всем человеком, но именно религиозный опыт: «Религиозный опыт должен овладеть всеми этими силами: все подчинить себе, все одухотворить, все религиозно осмыслить»[468]. И далее И. А. Ильин указывает, что только такой опыт может считаться верным путем и к Богу, и для церковной жизни, и, что интересно, для понимания мистических переживаний других людей. Опыт такого глубокого созерцательного проникновения в религиозный Предмет и является единственно тем, что можно, вслед за самим философом, именовать духовным (мистическим) переживанием И. А. Ильина.

---

465 *И. А. Ильин*. Путь духовного обновления. С. 48.

466 *И. А. Ильин.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923. С. 71.

467 *И. А. Ильин*. Кризис безбожия // И. А. Ильин. Собрание сочинений. Т. 1 / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 1996. С. 347.

468 *И. А. Ильин*. Аксиомы религиозного опыта. С. 105.

3.3. Результаты сравнения

Можно сказать, что у философских взглядов на мистику С. Л. Франка и И. А. Ильина фиксируется много общего. Главным объединяющим моментом является постулирование возможности теснейшего контакта-тождества (но, без взаимного растворения) с Абсолютом. Однако, если С. Л. Франк рассуждает о погружении в саму бездну доличностного божества, то И. А. Ильин ограничивает мистический союз восприятием божественных благодатных явлений. Вместе с тем не стоит считать И. А. Ильина примером точного философского выражения духовного опыта православной традиции. Когда И. А. Ильин пишет о религии, он все же остается философом и, когда он пишет о мистике (а рассуждает он о ней в положительном ключе), он относится к объемной плеяде всех мистиков, несколько склонных к пантеизму, немного критикующих институциональные формы духовности и догматический формализм. Что, однако, не так просто разглядеть за объемным текстом главного религиозно-философского произведения И. А. Ильина «Аксиомы религиозного опыта», множество оговорок в котором призвано согласовать философское рассуждение мыслителя с христианской традицией. И тем не менее если судить по итоговому варианту проекта религиозной философии И. А. Ильина, в целом, он представляется более «нормативным», чем философия мистики С. Л. Франка и тем более религиозная мысль Н. А. Бердяева.

Подводя итог анализу философии мистики И. А. Ильина в сравнении с философией мистики С. Л. Франка и Н. А. Бердяева, можно констатировать следующие:

1) И. А. Ильин в разработке своей философии мистики схож с С. Л. Франком в том, что в сфере философии религии оба мыслителя придерживаются классического подхода, предполагающего систематическое и всестороннее рассмотрение исследуемой темы (и оба критикуют Н. А. Бердяева за более импульсивный стиль философствования);

2) И. А. Ильин не стремится создать собственную философию мистики, о чем свидетельствует его, пусть и оригинальный опыт интерпретации системы мысли Гегеля, и позднее стремление соответствовать духу православной религиозной традиции, нашедшее свое выражение в «Аксиомах религиозного опыта». В то время как мысль С. Л. Франка отличается разработкой собственной мистической философии. Творчество же Н. А. Бердяева в этом отношении занимает промежуточное значение между двумя мыслителями: он предлагает аналитику мистического опыта и стремится развить собственную концепцию религиозной философии;

3) при этом творчество И. А. Ильина (как и философское наследие Н. А. Бердяева) отличается целенаправленным исследованием структуры мистических переживаний, что у С. Л. Франка встречается лишь имплицитно;

4) присутствующий в творческом наследии И. А. Ильина обширный анализ духовного опыта отличается философским методом и, особенно в зрелый период его деятельности, христианским содержанием и церковным языком, что составляет значительное отличие от хода мысли С. Л. Франка (и Н. А. Бердяева), даже тогда, когда они пишут о христианстве. Другими словами, из трех философов И. А. Ильин в большей степени демонстрирует стремление соответствовать традиции православного христианства;

5) что находит свое выражение в обширном списке авторов мистических и религиозных текстов, которых цитирует И. А. Ильин (наибольшем из всех). Пересечения цитаций И. А. Ильина, С. Л. Франка и Н. А. Бердяева наблюдается на уровне немецкой мистической традиции (Майстер Экхарт, Ангелус Силезиус, Якоб Беме) и восточной религиозной мысли (суфизм, даосизм, индуизм), по отношению к которым И. А. Ильин представляет в некоторых случаях критику с ортодоксальных позиций. Отличительной особенностью корпуса сочинений И. А. Ильина является значительное ко-

личество ссылок на сочинения святых отцов и церковных писателей, принадлежащих к православному христианству;

6) и И. А. Ильин, и С. Л. Франк прибегают к феноменологическому методу философствования о мистическом, Однако если И. А. Ильин останавливается на границе трансцендентного, то С. Л. Франк делает шаг за границу познаваемого и пытается прямо говорить об Абсолюте;

7) причиной чему может служить то, что, исходя из анализа описания самих мыслителей, И. А. Ильин имел опыт духовного (интеллектуального) созерцания Божества, хотя он и пишет об интегрирующим характере такого созерцания, в то время как С. Л. Франк имел опыт непосредственного переживания Абсолюта. Н. А. Бердяев в этом отношении был ближе всех трех мыслителей к современным ему проявлениям оккультизма и теософии (каждый из мыслителей критикует это явление, И. А. Ильин наиболее резко, Н. А. Бердяев с некоторой симпатией, признавая за данными феноменами реальность, но критикуя форму ее выражения), и единственным из трех мыслителей откровенно называет себя мистиком (С. Л. Франк делает это аккуратно, относя стиль своего рассуждения к мистическому). При этом С. Л. Франк обладал мистическими переживаниями как интровертивными (предсмертный опыт), так и экстравертивными (опыт ощущения мистической основы бытия), Н. А. Бердяев испытывал экстравертивный опыт (видение в полудреме), а И. А. Ильин обладал опытом глубокой интегративной интуиции, которую он обращал на Абсолют. Все это свидетельствует о большей интенсивности мистических переживаний у С. Л. Франка.

В итоге, выстраивая же фигуры трех философов по степени интенсивности (от большей к меньшей) личных духовных переживаний, следует продемонстрировать следующее ранжирование: С. Л. Франк, затем Н. А. Бердяев и И. А. Ильин. В то же время следует сказать, что всех троих мыслителей можно именовать мистицистами, то есть, теми, кто демонстрирует убежденность в реальности ми-

стических переживаний и в своем творчестве в той или иной степени анализирует феномен мистического.

Заключение

В философии С. Л. Франка присутствует существенная мистическая составляющая. В трудах С. Л. Франка обнаруживается практика употребления понятийного аппарата, который по своему смысловому содержанию совпадает, вплоть до текстуального совпадения, с дискурсом категорий мистического. Характеристики «мистического» применяются С. Л. Франком по отношению к собственной системе. В то время как под мистическим опытом понимается подлинное единение человека с Абсолютом.

Вместе с тем С. Л. Франк обладал мистическим опытом переживания сверхъестественного. Исходя из личного опыта, он был убежден в существовании духовной реальности. Личный мистический опыт имел большое значение для формирования мировоззрения русского философа. Исходя из этого, С. Л. Франк может именоваться мистиком, а поскольку философские изыскания мыслителя могут рассматриваться как рефлексия по поводу мистических переживаний, С. Л. Франк является мистическим философом.

Следует также отметить значительную динамику интерпретаций С. Л. Франком личных мистических переживаний. На раннем этапе они имеют в его сочинениях монистическую окрашенность и трактуются как ощущение погруженности всего мира в божественную тотальность (панентеизм), впоследствии же в значительной степени приобретают персоналистическую окрашенность и философских произведениях С. Л. Франка, вплоть до постулирования необходимости личностного, диалогического контакта с Богом по принципу «Я — Ты», что тем не менее

не находит своего полного отражения в личном мистическом опыте философа.

Представления С. Л. Франка о возможности мистических переживаний строятся на положении о погруженности человека в абсолютную реальность, которая обнаруживается наилучшим образом в антропологических глубинах. Причем о мистической связи человека с Абсолютом С. Л. Франк говорит, используя концепцию тесной связи Бога и человека (Богочеловечество, человек как Иное Бога), что определяет в системе мысли русского философа прирожденное стремление человека к божественной сфере и возможность переживания сверхъестественного.

Философия мистики С. Л. Франка отличается от философии мистики Н. А. Бердяева в следующем: большей систематичностью мысли, отсутствием строгой классификации мистических переживаний, меньшим вниманием к аналитике феномена мистического как такового в истории религии, бо́льшим акцентом на переживание мистического единства, большей интенсивностью личного мистического опыта. Среди ключевых идейных предшественников обоих философов фигурируют представители апофатической и немецкой мистической традиции.

Философия мистики С. Л. Франка отличается от философии мистики И. А. Ильина в следующем: меньшей степенью «церковности», понимаемой в качестве желания соответствовать традиции православного христианства, меньшей степенью внимания к аналитике структуры мистического опыта, наличием репрезентативного личного мистического опыта, бо́льшим вниманием к анализу духовной реальности и Абсолюта, меньшим вниманием к цитированию авторов восточно-христианской традиции.

Объединяют С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина общие темы принятия реальности духовного мира и Бога, возможности контакта человека с этой сверхъестественной сферой бытия и действительности самих мистических переживаний, а также цитация большого числа авторов раз-

личных мистических традиций и убежденность в том, что мистический опыт лежит в основании подлинной религиозности и философии.

Таким образом, философия мистики С. Л. Франка демонстрирует оригинальный, глубоко прочувствованный опыт построения собственной системы, которая в зрелой своей версии приблизилась к традиции ортодоксального христианства, но не слилась с ней окончательно. Причиной чему можно назвать как личное мироощущение С. Л. Франка, так и особенности его философского мировоззрения, некоторые элементы которого (проблема происхождения зла, идея творения мира) не соответствовали, исходя из внутренней логики мысли С. Л. Франка, системе православного богословия.

В свою очередь, путь построения философии мистики Н. А. Бердяевым представляет собой скорее попытку преодолеть не удовлетворявшие его исторические границы христианской ортодоксии. Отсюда его стремление построить собственную философию мистики на таком концепте, как «свобода», что предполагало экстраполирование этой темы на сферы онтологии, гносеологии и антропологии. Поэтому, если С. Л. Франк делает акцент на мистическом союзе человека и Бога, то Н. А. Бердяев больше говорит об изначальной свободе человека и важности творческих экстазов.

Наконец, опыт построения философии мистики И. А. Ильина, к которому мыслитель приходит в своем позднем творчестве, демонстрирует настойчивое желание соответствовать духу и букве христианской ортодоксии. Поэтому в его поздних текстах фиксируется множество оговорок и комментариев, которыми философ стремится пояснить свою позицию и направить свою мысль в «церковное» русло.

Отсюда проявляется следующее важное различие трех философов. Так, С. Л. Франка можно на полном основании считать создателем оригинальной, основанной на соб-

ственном опыте мистических переживаний, философии мистики. Н. А. Бердяев также стремился развить оригинальную философию мистики духовности, свободной от всяких рамок природы или общества, которая тем не менее получает меньшую систематизацию, чем философская мысль С. Л. Франка, и носит скорее декларативный характер. И. А. Ильин в итоге приходит к построению философии мистики, которая являет собой как подробный анализ структуры мистического переживания, так и анализ мистики как таковой, рассматриваемой мыслителем максимально, насколько это возможно с точки зрения православной традиции.

Исходя из того, что для С. Л. Франка важными источниками являлись труды представителей немецкой мистической традиции (Майстер Экхарт, Якоб Беме, Ангелус Силезиус), дальнейшее развитие темы данного исследования может быть направленно на выявление доли влияния этих авторов на построение С. Л. Франком своей философской мистики.

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

Социальная психология: незавершённый проект С. Л. Франка. Предисловие к публикации

В творческой биографии Семёна Людвиговича Франка остаётся относительно белым пятном эпизод, который сам он в своих воспоминаниях связывает с началом своей преподавательской карьеры в 1906 г.: «<...>Начал свою лекторскую или профессорскую деятельность курсом «социальной психологии» (науки, которую я сам придумал и которая была для меня переходной областью от политической экономии к философии)<...>»[1]. В других воспоминаниях он добавляет, что имел в эти годы планы написать книгу по социальной психологии[2]. Франк-философ сегодня уже достаточно хорошо исследован, Франк-экономист в последнее время также оказался в поле внимания, а вот Франк — социальный психолог пока почти неизвестен...

Эта лакуна связана, прежде всего, с тем, что среди опубликованных работ Франка, пожалуй, только статьи «Про-

[1] *С. Л. Фр нк*. Предсмертное // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1986. № 146. С. 114.

[2] См.: *С. Л. Фр нк*. Воспоминания о П. Б. Струве // С. Л. Франк. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 423.

блема власти» (1905) и «Сущность социологии» (1909) могут быть всецело отнесены к социально-психологическому разделу его библиографии. Проект «социальная психология» — а это был действительно, как увидим далее, серьёзный научный проект будущего религиозного философа, — остался незавершённым. Эта незавершённость была предопределена довольно быстрой эволюцией философских позиций и интересов Франка, который уже в период 1908–1910 годов делает выбор в пользу гносеологически-метафизической проблематики. Остаются, однако, вопросы: какую роль в общем процессе мировоззренческого развития Франка сыграло увлечение социальной психологией? повлияло ли оно на характер его зрелой философской системы, или прошло без следа? каков был научный уровень этого проекта — т.е., что, собственно, «придумал» Франк и можно ли говорить о каком-то его вкладе в эту науку?

Публикуемые далее архивные материалы позволят значительно полнее представить этот проект Франка — как содержательно, так и хронологически. Правда, в основном — кроме тетрадки с конспектом лекций 1910–1911 (фактически — 1910–1913) годов — они не имеют точной авторской датировки, однако содержание позволяет отнести их к периоду 1902–1906 годов и рассматривать как основное свидетельство последовательной работы Франка в это время над социально-психологической проблематикой. Публикуемые впервые материалы (за исключением последнего, который републикуется) хранятся в фонде С. Л. Франка в Бахметевском архиве Колумбийского университета (США).

1. «Конспект системы»

Первые свидетельства определённой неудовлетворённости Франка не только марксистской экономической теорией, но и политической экономией как таковой, можно

найти уже в его книге «Теория ценности Маркса и ее значение» (1900). Принимая во многом идеи австрийской психологической школы — он здесь пишет, что «в теории субъективной ценности мы имеем единственно верный ключ к разрешению проблемы меновой ценности», — Франк одновременно усматривал ограниченность в «индивидуалистическом характере мировоззрения» представителей этой теории, благодаря которому они проглядели «проблему образования коллективных оценок из индивидуальных»[3]. Эти коллективные оценки, формирующие более-менее постоянную ценность (стоимость) товара, хотя и есть результат взаимодействия индивидуальных оценок, «но вместе с тем дифференцируются от них и приобретают как бы самостоятельное объективное существование»[4]. Для изучения законов этой дифференциации были необходимы, по мнению Франка, новые психологические и социологические исследования. В этой связи он высоко оценивал теорию товарного фетишизма К. Маркса, однако дальнейшую перспективу усматривал всё-таки не в изощрённости «формальной диалектической аргументации», а в социально-психологическом обосновании, основные идеи которого он находил в новейших работах Г. Зиммеля и Л. Уорда[5].

Парадигма социально-психологического подхода к общественным явлениям вырисовывается в качестве доминирующей у Франка в первой его книге. Опираясь на Г. Зиммеля, он утверждает: «<...>*Содерж ние* психической жизни индивидуумов и содержание их интересов, потребностей и т. д. — совпадает между собой, и это единство в известном смысле олицетворяется в виде общества, как единого, независимого от индивидуумов, субъекта этой суммы индиви-

3 *С. Л. Фр нк*. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд // С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 1 : 1896–1902 / Под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М., 2018. С. 417.

4 Там же. С. 418.

5 См.: Там же. С. 328, 419, прим.

[Содержание]

дуальных психических процессов»[6]. Иначе говоря, «всякое общественное явление или отношение сводится в конце концов на известные психические явления»[7].

Таким образом, вектор движения будущего религиозного философа от политической экономии к социальной психологии чётко обозначился уже в 1900 г. Первая половина 1901 года ушла у Франка на сдачу государственных экзаменов в Казанском университете, но уже 14 июля он пишет из Нижнего Новгорода Н. А. Струве: «К Петру Бернардовичу у меня большая просьба. Нельзя ли, если это не затруднит его, выслать мне книгу Кистяковского, которую он обещал мне дать? Я занимаюсь сейчас социологическими вопросами и мне бы очень кстати была эта книга»[8].

Разработку дальнейших планов этого проекта и начало его реализации фиксирует ялтинский дневник Франка начала 1902 года. Впрочем, этот дневник замечателен тем, что в нём отразились интенсивные духовные поиски молодого учёного, стоявшего в тот момент фактически на распутье в отношении своей дальнейшей научной судьбы. Отыскивая в политической экономии «действия неких незыблемых общих законов», Франк не удовлетворялся односторонним экономическим детерминизмом. Вообще стремление к чистому теоретизированию и отсутствие интереса «к восприятию конкретной экономической жизни» вело молодого учёного к необходимости обобщений, выходящих за рамки экономической науки. Франк всё ещё думает «об основных вопросах экономической теории», ещё пытается писать рецензии на экономические темы; он даже набрасывает целый план пересмотра экономической науки, «независимо от социологического и психологического ее

[6] Там же. С. 342.

[7] Там же. С. 371.

[8] *С. Л. Фр нк*. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905) // М. А. Колеров. Изнутри. М., 2018. С. 54. Очевидно, речь шла о докторской диссертации Б. А. Кистяковского: *Th. Kistiakowski*. Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin, 1899.

Untergrund'а[9], а именно, оставаясь в пределах экономики»[10]. Этот план, впрочем, как раз показывает стремление выйти за узкие рамки экономического детерминизма — Франк намечал четыре пункта:

«1. Расширение понятия ренты — разнообразные доходы повсюду.

2. В связи с этим значение монополии, о котором прежде ничего не знали.

3. *Устр нение*, так сказать, экономической предопределенности, то есть зависимости каких-либо экономических явлений от точно установленных материальных условий и *сведение* всего на комбинации сил (...).

4. Понятие эксплуатации расширяется — эксплуатация повсюду. И многое другое»[11].

Одновременно у него вырисовываются контуры новой, более широкой науки, призванной осветить не только и не столько экономические, сколько вообще социальные законы человеческого общежития. 9 января Франк записывает: «Составил краткий конспект системы. Она грандиозна. Удастся ли осуществить хоть вчерне, хоть набросками? О если бы! (...) Надо будет продолжать развивать план и, насколько можно, писать отдельные части»[12]. В это же время Франк начинает интенсивно работать над статьёй о Ницше, получив предложение от П. И. Новгородцева принять участие в сборнике «Проблемы идеализма». Известно, как высоко Франк оценивал впоследствии ту роль, которую сыграл в его духовном развитии Ницше. Однако в тот момент он буквально разрывался между двумя захватившими его целями — статьёй о Ницше и «системой»: «Обе идеи люблю одинаково и не знаю, чему отдать предпочтение. Только бы силы!»[13].

---

9 *Untergrund* — подпочва (*нем.*).

10 *С. Л. Фр нк*. Дневник // С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 43, 44.

11 Там же. Запись 5 января 1902 г.

12 Там же. С. 48.

13 Там же.

Материалы дневника дают общее представление о характере этой самой «системы». Прежде всего, Франк определённо называет её «*системой соци льного психологизм* »[14]. При этом главной составляющей социального психологизма оказывается у него нравственная идея (что предопределяло в тот момент и такой живой интерес к Ницше), которая одновременно выступает и главным критерием общественного прогресса. В контексте последующего отношения Франка к Вл. Соловьёву интересны зафиксированные в дневнике мысли о нравственном прогрессе общества («страшно медленном, но неуклонном»), вполне созвучные недавно опубликованному «Оправданию добра», на которое, правда, Франк не ссылается: «Ясно и несомненно только одно: всякие социальные улучшения суть улучшения нравственные. И социальный, и политический вопрос суть вопросы *этические*. Эта великая истина находится ныне в забвении»[15]. Такой подход вписывается и в контекст неокантианского «дополнения» марксизма, в котором Франк шёл за П. Струве (и за Г. Зиммелем). Сам он придавал этой идее основополагающее значение для системы социального психологизма: «*(...)Если соци льное сводится к психологическому, то оно целиком подчинено этическому. Это не нужно з быть*, если сподоблюсь мою работу написать»[16].

Такой подход соответствовал и мировоззренческим принципам, которые выработал для себя Франк к этому моменту: отвергая «метафизический смысл жизни» (и посылая «метафизику к черту»), он отстаивает право на «*мой, субъективный* смысл жизни», находя его в двух началах: «разум и этический идеал»[17]. При этом свой рационально-этический максимализм — своеобразную смесь стоицизма, эвдемонизма и утилитаризма — Франк воспринимает

---

[14] *С. Л. Фр нк*. Дневник... С. 43. Запись 4 января 1902 г.

[15] Там же.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 36.

не как «моральное *предпис ние*», а как «психологический *з кон*»[18].

Страницы дневника свидетельствуют, что именно Георг Зиммель, лекции которого Франк незадолго перед этим слушал в Берлине, являлся в этот момент его основным путеводителем, причём именно в этической направленности социально-философских поисков (это влияние чувствуется вплоть до посвящённой Зиммелю статьи 1909 года «Сущность социологии»). На идеи Зиммеля Франк опирается в своей статье о Ницше; он пытается найти точки соприкосновения Ницше и Зиммеля — в частности, в принципе свободы как критерии прогресса и конечной цели морали. «Максимум *свободы* на земле — то же, что максимум власти при минимуме подчинения — или максимум самоопределяемости»[19]. Развитие свободы универсально, в отличие от любого конкретного морального принципа, потому что оно «означает просто развитие природы каждого с тем, чтобы не было препятствия развитию природы другого»[20]. Отсюда — примат либерализма над социализмом (свободы над материальным благосостоянием). «Либерализм есть верховный моральный принцип (ср. Струве)»[21].

Однако ялтинский дневник оказывается не единственным документом, отразившим социологические и психологические изыскания Франка в этот период. В фонде С. Л. Франка в Бахметевском архиве Колумбийского университета (США) (Box 13, папка Course Outlines) нами выявлен текст, названный самим автором «Конспект системы» — это десяток рукописных страниц, затерявшихся среди тетрадей с курсами лекций и никак не обозначенных в описи папки (публикуется далее — документ 1). Текст состоит из двух частей — собственно короткого плана из пяти

[18] Там же. С. 37.
[19] Там же. С. 46. Запись 6 января 1902 г.
[20] Там же.
[21] Там же. См. прим. 32 к публикации.

детализированных пунктов и более-менее связного изложения «отдельных частей» этого плана. Содержание текста позволяет с уверенностью говорить, что это именно тот «краткий конспект системы», о котором Франк упоминал в своей дневниковой записи 9 января 1902 г. — по крайней мере, к этой дате можно определённо отнести первую часть, т.е. пронумерованный план, но и последующие пояснения были написаны, очевидно, примерно в это же время. Это действительно «грандиозный проект» переформатирования политической экономии в теорию социального прогресса, базирующуюся на социально-психологических и этических основаниях. Наряду с учением Маркса о фетишизме и моральным учением Зиммеля, Франк отталкивается от категорий формы и содержания социальной жизни Р. Штаммлера (о влиянии его книги «Хозяйство и право», вышедшей в 1896 г., и последовавшей за ней дискуссии между П. Струве и С. Булгаковым, Франк писал гораздо позднее в своих воспоминаниях[22]), находя, впрочем, истинный смысл этих категорий у того же Зиммеля. Социально-психологическая проблематика уже определена здесь принципиально, хотя ещё не разрабатывается в деталях, как в последующих конспектах 1906 и 1910–1913 годов. Зато в центре внимания — учение о нормах и о соотношении морали и права, при этом недавний студент юридического факультета Франк опирается на «Лекции по общей теории права» Н. М. Коркунова (в своих опубликованных работах Франк не ссылается на него), а также на Р. Иеринга. В разработке темы социального прогресса, наряду с Зиммелем, Франк ссылается на Струве, используя его статью, опубликованную под псевдонимом «П. Борисов» в журнале «Вопросы философии и психологии» осенью 1901 года (о верховности принципа либерализма — здесь, как и в некоторых других случаях, имеем почти буквальное совпадение текстов «конспекта системы» и ялтинского дневника).

[22] См.: *С. Л. Фр нк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 402–403.

[Содержание]

Дополнительным, хотя и косвенным, указателем, помогающим датировать эти странички, является страница (в нашей публикации она опущена), на которой карандашом записано основное содержание томов (от I до XVI) Свода законов Российской империи (общего заглавия нет, но оно легко устанавливается) — возможно, эта запись была сделана ранее, в связи ещё с подготовкой Франка к сдаче государственных экзаменов в Казанском университете в мае 1901 года.

Однако разработка «отдельных частей» намеченного «конспекта системы» явно не была завершена. Что помешало Франку продолжить эту работу? Или она, всё-таки, была продолжена?

2. «Психологическая библиография по отделам» и «гейдельбергская тетрадь»

Среди записных книжек Франка, хранящихся в его фонде Бахметевского архива (Box 15. Notebooks of Semen Frank), есть две тетради, содержание которых — а это преимущественно библиографические записи и конспекты — свидетельствует о его систематической работе в библиотеках над сбором материалов по дальнейшей разработке намеченного проекта «системы». Тетради (они обозначены каталогизаторами как «B25. Психологическая библиография по отделам» и «B13. Выписки и рассуждения об языке. Годы не указаны») не имеют авторской датировки, но их содержание позволяет утверждать, что они относятся к периоду 1902–1905 годов. Прежде чем анализировать это содержание, вспомним кратко внешнюю канву жизни Франка в эти годы.

С октября 1901 до августа 1902 года Франк жил сначала в Ялте, затем в Бердянске, где, очевидно, не имел доступа к научным библиотекам — их там просто не было.

В феврале из Ялты он писал Струве: «Я уже давно вздыхал в здешней трясине по Европе и стремлюсь туда, но до сих пор не вижу возможности осуществить эту мечту. (...) Я не теряю надежды выбраться отсюда и удрать за границу весной»[23]. Весной не получилось, но в августе Франк едет в Москву, уже имея паспорт для выезда за границу и предложение Струве принять участие в «Освобождении», хотя очевидно, что стремление в Европу было связано и с собственными планами научной работы. Однако его задержало другое предложение — работать в только что открытом Политехническом институте, и из Москвы он поехал в Санкт-Петербург, где и пробыл до января 1903 года. Профессор А. С. Посников приглашал его как экономиста — автора книги о теории ценности Маркса, и хотя приглашение не было реализовано, можно предположить, что какое-то время пребывания в столице Франк посвятил разработке своей, уже выходящей за рамки политэкономии «системы».

В марте 1903 г. Франк заезжал к Струве в Штутгарт, затем три месяца путешествовал по Северной Италии, одновременно практикуясь в жанре политической публицистики. С июля 1903 до октября 1904 года он жил в основном либо у брата Михаила в Пазинге под Мюнхеном, либо в самом Мюнхене. Писание для «Освобождения» не увлекало Франка целиком — осенью и зимой он занимался переводом «Прелюдий» В. Виндельбанда, а в феврале 1904 г. готовился к поездке в Париж для работы в Высшей школе социальных наук, основанной в 1901 г. М. М. Ковалевским и Е. В. Аничковым (по протекции П. Б. Струве[24]). Начало академической карьеры и на этот раз не состоялось, но можно с большой уверенностью предположить, что своё проживание в Мюнхене в этот период Франк использовал для изучения необходимой литературы в библиотеках, ско-

[23] *С. Л. Фр нк*. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905). С. 59.

[24] См.: Там же. С. 76, прим.

рее всего — в мюнхенской Staatsbibliothek[25]. Правда, не только по своему социально-психологическому проекту — очевидно, уже к концу этого мюнхенского периода он дописал давно задуманную (этот замысел можно найти ещё в ялтинском дневнике) большую философскую статью «О критическом идеализме», которая вышла в декабрьском номере «Мира Божьего».

С октября 1904 до апреля 1905 года Франк снова в Петербурге, где принимает участие в политической деятельности Союза освобождения, однако одновременно не бросает и своих научных занятий. Именно в это время он доводит до публикации одну — очевидно, на тот момент наиболее актуальную, — часть своего социально-психологического проекта, посвящённую проблеме власти. Однако революционные события мало способствовали кабинетной работе, и Франк, пресытившись политикой, вновь стремится в Европу: «Меня страстно влечет теперь к чисто научной, или отвлеченной политико-философской работе, к занятиям, которым я уже несколько лет не предавался всецело»[26].

В воспоминаниях о Струве имеем прямое указание, что это стремление было прямо связано с намеченным ранее в Ялте проектом: «Весной 1905 года я снова поехал за границу. Я задумывал тогда книгу по “Социальной психологии” — науки, мною самим намеченной и составлявшей в моем умственном развитии естественное звено между моим юношеским изучением политической экономии и новым интересом к философии. Решив заняться собиранием материала для этой книги, я поехал в Гейдельберг и записался в университет на летний семестр»[27].

Действительно, после отдыха в мае в швейцарском Веггисе и визита в первой половине июня к Струве в Париж

[25] Через год, в июле 1905 г., он писал Струве о намерении работать в этой библиотеке — очевидно, ему уже хорошо известной (Там же. С. 85).

[26] Там же. С. 79.

[27] *С. Л. Фр нк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 423.

(Франку, однако, уже явно не по душе была публицистическая текучка «Освобождения»), он спешит «начать занятия» в Гейдельберге, где и живет примерно полтора месяца, с 13 июня до начала августа[28]. Хотя позднее в автобиографиях он писал, что «слушал лекции», в том числе, в Гейдельбергском университете[29], сведений о посещении им лекций или о каких-то встречах нет[30] — в письмах того времени он сообщает только о занятиях в библиотеке, о том, что «я очень увлекся своей большой работой», и о планах продолжить эту работу в библиотеках Мюнхена или Бонна[31]. Несомненно, что этой «большой работой» была книга по «Социальной психологии» — именно собирание материала для этой книги было целью Франка в Гейдельберге.

Правда, ни в Мюнхен, ни в Бонн из Гейдельберга Франк не поехал, а вместо этого провёл август и сентябрь со Струве в Париже и на побережье Бретани, где строились уже планы новой — совместной — книги по философии культуры. В октябре Франк вернулся в Россию — сначала в Москву, где

---

[28] См.: *С. Л. Фр нк*. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905). С. 84–88; РГАСПИ. Ф. 279. Ед. хр. 67. Л. 157.

[29] В автобиографии, приложенной к прошению о зачислении в состав приват-доцентов Санкт-Петербургского университета в 1912 г., Франк упоминал о том, что «в 1899–1901 и 1903 году слушал лекции в Берлинском, Мюнхенском и Гейдельбергском университетах по политической экономии и философии» (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 2); в другой, более поздней автобиографии, он писал, что «занимался 1899–1904 в ряде германских университетов (Берлин, Гейдельберг, Мюнхен)» (*С. Фр нк*. <Автобиография> / Публ. Терезы Оболевич // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Г. Аляєв, Т. Суходуб. Полтава, 2016. С. 515).

[30] Документальные исследования дают основания утверждать, что Франк не мог официально записаться в университет на летний семестр, поскольку приехал в Гейдельберг уже позже окончания записи (см.: *А. Цыг нков, Т. Оболевич*. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М., 2019. С. 18–19).

[31] *С. Л. Фр нк*. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905). С. 85. Между прочим, в Бонне Франк намеревался «добывать книги» с помощью Б. А. Кистяковского (Там же. С. 85–86).

примерно месяц прожил с матерью и отчимом, успев принять участие в первом съезде партии кадетов, а затем в Санкт-Петербург, где вновь был вовлечён Струве в издательский проект — правда, уже более философски-публицистический, чем политико-публицистический, — журнал «Полярная звезда». В этот раз Франк был уже не только автором, но и редактором, что отнимало много времени. Работа над «Социальной психологией», очевидно, застопорилась, но... В январе 1906 года появилась возможность прочитать курс лекций в Стоюнинской гимназии, и Франк смог, наконец, предать гласности идеи своей системы «социального психологизма».

Теперь вернёмся к упомянутым выше тетрадям.

Первая — «B25. Психологическая библиография по отделам» — содержит в основном библиографические записи — всего упомянуто около 400 книг и статей; единственным исключением является содержательная запись на седьмой странице, которую мы публикуем далее (документ 2). Среди упомянутых авторов обращают на себя внимание известные философы, психологи, социологи, лингвисты, антропологи, экономисты XIX — начала XX в.: В. Вундт, И. Гербарт, Ж.-М. Гюйо, М. Лацарус, Г. Штейнталь, Л. Уорд, Г. Тард, Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, М. Мюллер, А. Фулье, Г. Мюнстерберг, Ф. Бастиа, Дж. Фрезер, А. Тённис, Я. Буркхард и др. С восьмой страницы записи получают общий заголовок — «Психологическая библиография по отделам», причём таковых отделов сразу намечается девять: «1. Зоопсихология. 2. Психология детей. 3. Расовая психология. 4. Теория языка и речи, Völkerpsychologie. 5. Психол<огия> личных чувств. 6. Психол<огия> чувства (общая). 7. Психол<огия> воли. 8. Общая психология. 9. Социология». В процессе составления списков названия некоторых отделов были уточнены: к «расовой психологии» добавлена «история культуры», а к «социологии» — «социальная психология», а также добавились новые (правда, уже непронумерованные) отделы — «Теория права» и «Этнографическая литература», а также «Биб-

лиография из L. Stein, Soz<iale> Frage im L<ichte> d<er> Philos<ophie>».

Не только по этим уточнениям, но и по различиям в почерке, и по тому, что часть записей сделана чернилами, часть — карандашом, можно заключить, что записи делались в течение некоторого времени, возможно, даже нескольких лет. В несистематизированных записях на первых страницах, как и в списках, систематизированных по отделам, не встречается литература, изданная позднее 1901 года. Между прочим, в списке «Социология и социальная психология» находим книгу Людвига Штейна «Die social Frage im Lichte der Philosophie» 1897 года издания, однако, выписывая карандашом после всех отделов библиографию из этой книги, Франк уже явно пользовался вторым её изданием, вышедшем в 1903 году[32] (в этом списке встречаем, например, «Contemporary Sociology» и «Pure Sociology» Л. Уорда 1902 и 1903 года издания, «Социологию» Р. Эйслера 1903 года и др.). К некоторым записям сделаны пояснения, свидетельствующие о непосредственном знакомстве Франка с этими работами. Например, по поводу статьи Ж. Паланте о корпоративном духе Франк замечает:«псих<ологический> анализ отсутствует»; к «Основаниям психологии» Г. Мюнстерберга поясняет: «есть главы об отношении психологии к социальн<ым> наукам»; к записи о немецком переводе книги Дж. Болдуина даёт оценку: «плохой перевод». Именно эту книгу — теперь уже во французском переводе — Франк просил купить в Париже Нину Струве в письме из Гейдельберга от 14 июля 1905 г.[33]. Следует отметить, что

[32] *L. Stein*. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1903; *L. Stein*. Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über socialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart, 1897; рус. пер: *Л. Штейн*. Социальный вопрос с философской точки зрения: Лекции об общественной философии и ее истории / Пер. с нем. П. Николаева. М., 1899.

[33] «У меня к Вам есть просьба, которая, надеюсь, не затруднит Вас. Когда будете в латинском квартале, зайдите в магазин Giard et Briére (Rue Soufflot 16) и купите (или поручите магазину мне выслать, заплатив

Франк в этот период плохо владел английским языком, поэтому опирался, прежде всего, на немецко- и франкоязычную литературу. Русскоязычная литература в обеих тетрадях не представлена вовсе, что можно рассматривать как дополнительный аргумент в пользу того, что эти тетради связаны с работой Франка в немецких библиотеках.

Важной для датировки первой тетради представляется запись на второй странице: «Остались непросмотр<енными> Zeitschr. für Psych. u. Phys. etc Bd. 30–35». Речь идёт, очевидно, о гамбургском журнале «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», издававшемся в 1890–1906 годах. Всего вышло 40 томов; том 30 вышел в конце 1902 г., а 35-й — *последний, который мог в момент этой з писи просмотреть Фр нк*, — датирован маем — августом 1904 года (следующий, 36-й, вышел в сентябре — декабре 1904 г.). С учётом остального содержания тетради эта запись может означать её верхнюю хронологическую границу — конец лета или начало осени 1904 года (Мюнхен, до возвращения в Петербург в октябре). Однако начало составления этой библиографии можно отнести и к 1903, и даже к 1902 году.

Что касается публикуемого содержательного отрывка, то его сложно датировать точно, однако по смыслу он перекликается с «конспектом системы» 1902 года. Пять заголовков, в нем обозначенных — это, вероятно, темы запланированных статей. Правда, под такими названиями статьи не появились, но обозначенные темы и идеи можно встретить в опубликованных текстах Франка — например, в «Очерках философии культуры» (1905).

Вторая тетрадь — «B13. Выписки и рассуждения об языке. Годы не указаны» — содержит конспекты научных работ, имеющих отношение к социальной психологии, на не-

деньги) книгу Baldwin. Interprétation sociale et morale des principes du développement mental. 1899. Стоит она, брошюрованная, 10 fr. Она мне очень нужна» (*С. Л. Фр нк*. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905). С. 87).

мецком и французском языках. Характерно, что в самом начале, на обороте обложки, Франк принимает для себя систему обозначений: подчёркивание сплошной чертой — «курсив автора», пунктир — «подчеркнуто мной», квадратные скобки — «мои замечания». Более 70 листов были исписаны примерно в одно время, о чём свидетельствуют одинаковый почерк, чернила и внешний вид записей. Вместе с крайней датой публикации законспектированных книг — 1904 год — это даёт основания для предположения, что перед нами — результат той самой поездки в Гейдельберг летом 1905 года, целью которой был сбор материала для «Социальной психологии». Для полноты информации о «гейдельбергской тетради» — будем её теперь так называть — приведём полный список статей и книг, которые в большем или меньшем объёме (некоторые книги — лишь по журнальным рецензиям) законспектированы Франком в этой тетради:

L. Dugas. L'entêtement // Revue philosophique de la France et de l'étranger 1901, t. 51.

A. Espinas. Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie // Revue philosophique de la France et de l'étranger 1901, t. 51.

G. Dumas. La Tristesse et la Joie. Paris, F. Alcan, 1900 (по отзыву в Revue philosophique de la France et de l'étranger, t. 51).

C. M. Giessler. Gemüts bewegungen und ihre Beherrschung. Leipzig 1900 (по отзыву там же).

Louis Proal. Le crime et le suicide passionnels. Paris, F. Alcan, 1900. Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Yrjö Hirn. The origins of Art. A psychological and sociological inquiry. London, Macmillan, 1900 (по отзыву в Revue philosophique de la France et de l'étranger, t. 51).

Ernst Grosse. Kunstwissenschaftliche Studien. Tübingen, Mohr, 1900 (по отзыву там же).

Lazarus Schweiger. Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie in ihrem gegenseitigen Beziehungen. Bern, 1899 (по отзыву там же).

Giambattista de Martini. Dell'impossibilita di esistere di una scienza sociologica generale. Roma, 1900 (по отзыву там же).

W. Preyer. Die Seele des Kindes. 4-t Aufl. Leipzig, 1895.

Max Müller. Die Wissenschaft der Sprache. I Band. Leipzig 1892.

W. Wundt. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Erster Band. Die Sprache. Erster Theil. Leipzig 1900.

Hachet-Souplet. Examen psychologique des animaux. Paris 1900 (по отзыву в Revue philosophique de la France et de l'étranger, t. 53).

Vierkandt. Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Socialpsychologie. Leipzig 1896.

Beck. Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde. Leipzig 1904. Hermann Haacke

Bernheim. Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 3 u. 4 Aufl. Leipzig 1903.

Tarde. La realité Sociale // Revue philosophique de la France et de l'étranger 1901, t. 52.

Hartenberg. Les timides et la timidité. Paris. F. Alcan, 1901. Bibliothèque de philosophie contemporaine (по отзыву в Revue philosophique de la France et de l'étranger 1901, t. 52).

W. Wundt. Völkerpsychologie. I Band. 2 Theil (по отзыву там же)

E. Grosse. Die Anfänge der Kunst. 1894.

Tarde. L'Opinion et la foule (по отзыву в Revue philosophique de la France et de l'étranger 1902, t. 53).

Letourneau. <La> psychologie ethnique. Paris, 1901 (по отзыву там же).

Palante. Précis de sociologie. Paris, 1901 (по отзыву там же).

Wundt. Ethik. 2-e Auflage. Stuttgart 1892.

Georg Jellinek. Die socialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien, 1878.

Baldwin. Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse, übersetzt von Ortmann. Berlin, Reuther u. Reichard, 1898.

Ihering. Zweck im Recht. 2 Aufl. Leipz. 1886. B. II.

Ihering. Zweck im Recht. 2 Aufl. 1884. B. I.

Elis. Förster-Nietsche. Das Leben Fr. Nietzsches. B. II. Abth. 2. Leipz. 1904.

A. Horwitz. Psychologische Analysen. Th. II. 2. Hälfte. Analyse der qualitativen Gefühle. Magdeburg 1878.

Schuppe. Der Begriff des subjektiven Rechts. Breslau. 1887

Schuppe. Das Gewohnheitsrecht. Breslau. 1890

Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. B. I 1894. B. II 1892. Leiden.

Münsterberg. Ursprung der Sittlichkeit. Freiburg 1889.

Следует заметить, что в своём большинстве эти работы упоминались в списках Франка в предыдущей тетради. С другой стороны, особенно подробные конспекты В. Вундта, М. Мюллера, Г. Тарда, Дж. Болдуина и некоторых других авторов стали основой для подготовки Франком лекций по социальной психологии, о которых речь пойдёт далее. Некоторые работы, впрочем, Франка вовсе не удовлетворили — например, прочитав рецензию на книгу Э. Гроссе «Kunstwissenschaftliche Studien», он замечает: «для соц.-психол. исследований нет данных» (впрочем, другую книгу этого же автора — «Die Anfänge der Kunst» — использовал позднее в своих лекциях); из рецензии на книгу Л. Швайгера делает вывод: «По-видимому, ничтожная работа, хотя и увенчанная премией Lazarus'a»; а по поводу произведения А. Веркандта делает такое заключение: «В общем книга страдает поверхностностью, отсутствием детального и глубокого психол<огического> анализа, и субъективностью понятий культуры и дикости».

Что касается содержательной стороны конспектов, то они указывают на отстаиваемое тогда Франком понимание общества как результата взаимодействия индивидуальных сознаний. Так, цитируя статью французского социолога А. Эспинаса «Быть или не быть постулату социологии»[34], Франк отмечает, что автор, отказываясь от некоторых идей своей

[34] *A. Espinas*. Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1901. T. 51. P. 449–480.

книги «Общества животных», утверждает теперь, что «общество начинается там, (...) где есть психическая связь», хотя и настаивает на существовании самостоятельного коллективного сознания, по крайней мере, в обществе-нации. Цитируя начало «Психологии народов» Вундта[35], где утверждается, что эта психология опирается на индивидуальное сознание, Франк подчеркивает: «Если в этом определении Völkerpsych<ologie> совпадает с нашей Соц<иальной> псих<ологией>, то дальнейшее, как впрочем и самое заглавие книги (Entwicklungsgesetze[36]!), указывает на различие». Совсем недавно «рассчитавшись» с марксизмом, Франк с недоверием относится к любым проявлениям социологического детерминизма и к понятиям абстрактных социальных законов. Мысль о том, что психические процессы лежат в основе «всеобщего развития человеческих обществ» и «всеобщих духовных результатов универсальной ценности», кажется Франку «неясным и неточным определением»[37]. Непринятие Франком универсалистской трактовки общества (органического возникновения права из народной души), возможно, сформировалось под воздействием лекций и работ П. И. Новгородцева, чья научная деятельность началась с критики немецкой исторической школы права.

Однако Франк выписывает из книги Вундта идеи, с которыми он солидарен: связывание явлений индивидуальной души (представление, чувство и воля) и коллективной (язык, миф

---

[35] *W. Wundt.* Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. I Band. Die Sprache. 1Theil. Leipzig 1900.

[36] *Entwicklungsgesetze* — законы развития (нем.).

[37] Примерно такая же оценка теории Вундта воспроизводится Франком через несколько лет: «Главным недостатком его построения представляется нам исключительно искание “законов развития” в психологии народной жизни и совершенное игнорирование “социальной психологии”, в смысле теоретической дисциплины, исследующей неизменные и общие законы индивидуального и массового взаимодействия сознаний» (*С. Фр нк.* [Рец. на:] Вильгельм Вундт. Проблемы психологии народов. Перевод Н. Самсонова // Русская мысль. 1912. Кн. X. С. 360).

и нравственность), рассмотрение происхождения словесного языка из языка жестов и крика, т. е., в конечном счете, возведение его к эмоциям индивидов, к психологии. Очень подробно Франк конспектирует также работу Болдуина, замечая, между прочим по поводу его теории подражания: «В высшей степени важно для объяснения устойчивости всяких тягостных для личности социальн<ых> институтов и обычаев!».

Таким образом, две тетради Франка, которые мы датируем соответственно 1902–1904 и 1905 годами, свидетельствуют о целенаправленной работе (очевидно, в библиотеках Мюнхена и Гейдельберга) над сбором материала для книги «Социальная психология», которая, однако, осталась ненаписанной, и лишь частично воплотилась в лекционных курсах, а также в статье «Проблема власти».

3. «Проблема власти»

Статья Франка под таким названием вышла в мартовском номере журнала «Новый путь» за 1905 г. О значении проблемы власти в системе «социального психологизма» говорит уже «конспект системы» 1902 года: власть оценивается как «коренная основа существующего общ<ества>». Одновременно в ялтинском дневнике Франк, между прочим, записывает: «Учением Зиммеля о психологической природе владения воспользоваться в работе (ср. Einleit. B. 2. Phil. des Geldes)»[38]. Хотя позднее Франк фактически дезавуировал психологистские идеи своей статьи, в воспоминаниях он писал о ней как об «одной из самых значительных

[38] *С. Л. Фр нк*. С. 46. Запись 6 января 1902 г. Франк имеет в виду второй том «Введения в науку о морали» (*G. Simmel*. Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Bd. II. Berlin, 1893), а также работу «Философия денег» (*G. Simmel*. Philosophie des Geldes. Leipzig, 1900).

работ юности»[39]. Отметим также, что если в тех же воспоминаниях он говорит о социальной психологии как о науке, которую «сам придумал», то в статье прямо признает роль Г. Зиммеля, Г. Тарда и К. Маркса (а ранее, в «Теории ценности Маркса» — и Л. Уорда) в разработке «идеи» этой науки[40].

В «Проблеме власти» Франк вновь рассматривал власть, с одной стороны, как реальность, связанную с индивидом, а, с другой, как форму социального взаимодействия, т. е. как объект изучения социальной психологии. Он усматривал природу властного авторитета в иррациональном внушении, а социальные отношения в целом характеризовал как психические явления — «общественно-психический механизм», «коллективная психическая атмосфера»[41]. Точно так же в статье «Сущность социологии», написанной в 1909 г. по поводу социологической концепции Г. Зиммеля, основную задачу социальной науки Франк формулировал как «изучение конкретной психической причинности *процесс* общения», который является плотью и кровью социальных форм[42]. Неудивительно, что некоторые намеченные в «Проблеме власти» мысли оказались близки к идеям книги Зиммеля «Социология. Исследование о формах социализации» (1908). Здесь Зиммель вновь рассматривает социологию именно как «часть социальной психологии», поскольку «все социальные процессы имеют место в душах», «социализация является психическим явлением»[43]. Он детально анализирует «формы» (классы, корпорации, государства, профсоюзы, формы семьи и священства, армии и т. д.) и «материю» общества (интересы и цели индивидов), видя задачей социологии изучение их пересечений. В зиммелевском духе

---

39 *С. Л. Фр нк*. Предсмертное. С. 56.

40 См.: *С. Л. Фр нк*. Проблема власти. (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 212, прим.

41 См.: Там же. С. 236, 245–246.

42 *С. Л. Фр нк*. Сущность социологии // Русская мысль. 1909. Кн. IX. С. 49.

43 *G. Simmel*. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig, 1908. S. 21.

Франк намечал список форм, которые он намеревался в будущем описать («формы индивидуального общения, основанные на взаимной любви, или на власти и зависимости, их возникновение, течение и разрушение, групповое общение в форме союзов и обществ, со всем богатством образующих их отдельных интер-психических данных, моменты солидарности и соперничества, виды социальной дифференциации, и т. п.»[44]). Франк указывал на то, что, являясь взаимодействием, власть возможна только с добровольного согласия людей. Этот парадокс специально рассматривает и Зиммель, показывая на примерах, что никакая власть невозможна без согласия подчиненного ей индивида[45]. В статье Франка воспроизводится тезис «Социальной дифференциации» Зиммеля о связи нумерического роста группы с установлением власти как объективного (разумного) принципа: «Но чем более увеличивается круг лиц, затронутых одним “отношением”, связанных общностью между-психических переживаний, тем интенсивнее и могущественнее становится эта объективация отношений и тем более увеличивается и ее практическое социально-психологическое значение»[46].

Другим важным источником осмысления проблемы власти для Франка стали ее художественно-философские проблематизации Л. Толстым и Т. Карлейлем. В них также подчеркивается момент межсубъектного взаимодействия как основа отношения власти, хотя большие цитаты из «Войны и мира» и «Sartor Resartus», приводимые Франком, скорее подчеркивают лишь жуткую «непонятность» этого отношения. Однако если для Толстого и Карлейля «непонятность» власти свидетельствует, прежде всего о ее «невозможности», то для Франка она предстает как вызов, как «гениальная» постановка вопроса, требующего своего разрешения. Опасная иррациональность власти нуждается, с его точки зрения, в рационализации. Согласно Франку, принуди-

[44] *С. Л. Фр нк*. Проблема власти. С. 213.
[45] *G. Simmel*. Soziologie. S. 137–141.
[46] *С. Л. Фр нк*. Проблема власти. С. 221.

тельность власти, т.е. её объективный характер, свидетельствуют о наличии объективного начала в душе, из которого она рождается. Однако это объективное начало есть непостижимый глубинный корень, из которого только и может родиться столь иррациональное явление, как власть. Второй онтологической предпосылкой власти служит то, что переживания отношения «органически сплетены и слиты с переживаниями чужого сознания и существуют только в силу своего постоянного соприкосновения и взаимодействия с последним»[47]. Очевидно, что соображения статьи «Проблема власти» предвосхищают не только идею бессознательной потенции душевной жизни, изложенную Франком в «Душе человека» (1917), но и проблематику философии диалога, артикулированную им в середине 1920-х гг.

В зиммелевской «Социологии» 1908 года власть по-прежнему мыслится как объективация стремлений человеческой психики, однако, это начало понимается как носитель трансцендентального Я, которое Зиммель понимает в кантовском духе как средоточие свободы. Трагедия человека трактуется Зиммелем не столько в социально-психологическом, сколько в экзистенциальном ключе: человек, живущий по законам своего внутреннего личного существа, вынужден подчиняться законам общества, становиться членом целого, центр которого — вне его; он стоит одновременно под двумя чужими друг другу законами, «движение вокруг собственного центра, которое есть нечто иное, чем эгоизм, требует столь же определенного и решающего смысла жизни, которого требует движение вокруг социального центра»[48]. Исторически развитие общества движется ко все большему утверждению объективных оснований власти, и, следовательно, победе «собственного центра» личности. Зиммель, а вслед за ним и Франк, убеждены в необходимости рационализации и демократизации власти, при условии, что она будет опираться на внутреннее существо

[47] Тамже. С. 220.
[48] *G. Simmel*. Soziologie. S. 196.

человека — его автономную личность, не смея ее затронуть и оставляя ее свободной. Природа власти коренится в иррациональном превращении «интер-психических отношений» в объективные, в переносе силы общественного мнения на одного человека. Власть есть объективация силы общественного мнения, обусловленная наличием в психике человека бессознательного начала, она должна стать сознательной, подчиненной логике и этике, объективацией общественного мнения. Зиммель начинает преодолевать и свой социологический эволюционизм, и кантовский трансцендентализм в направлении философии жизни. Франк в 1905 г. тоже обращает гораздо большее внимание на собственно иррациональную «часть» души, не вписывающуюся в кантовскую дихотомию природы и свободы; он догадывается, что, вероятно, иррациональное — не просто инстинкт, а нечто большее.

Однако мировоззрение Франка все еще эклектично. Редуцирование социального бытия к общественным отношениям исключительно психологического содержания и определение с этих позиций власти как аналога гипноза приводило молодого публициста к ещё достаточно противоречивому общественно-политическому мировоззрению, в котором соединялись либерально-демократические идеи в духе руссоизма и французской революции с элементами толстовства и крайнего персонализма, а также с ещё не преодолёнными мотивами марксизма (не случайно в «Проблеме власти» ведущим авторитетом в раскрытии иррациональной природы власти выступает склонный к анархизму Л. Толстой, хотя более поздние работы С. Франка отмечены уже значительно более взвешенным отношением к нему как мыслителю, и очень критичным — к идеологии толстовства). Иными словами, философ (тут ещё — социальный психолог), определяя иррационально-психологическую природу власти, в то же время фактически предлагает лозунг её рационализации и подчинения свободному разуму и воле всех членов общества, — не замечая, что это задание фактически противоречит сделанному анализу (ко-

торый скорее добавляет аргументов в пользу социального анархизма), а с другой стороны, — является лозунгом утопизма, рационалистическую природу которого сам Франк прекрасно раскрывает в своих более поздних работах.

4. «Социальная психология» в гимназии Стоюниной

Свою первую лекционную практику на Общеобразовательных курсах при женской гимназии М. Н. Стоюниной Франку пришлось начать неожиданно — вместо заболевшего В. Б. Ельяшевича, который, возможно, и порекомендовал своего давнишнего друга в качестве замены[49]. В описи папки Course Outlines 13-го бокса (составленной, очевидно, вдовой Франка Татьяной Сергеевной или сыном Виктором) под номером 12 значится «Курс социальной психологии, читанный С. Л. Франком вместо проф. В. Б. Ельяшевича, вероятно, на курсах М. Н. Стоюниной в 1906 г.». Действительно, первые слова этого конспекта подтверждают, что перед нами документальное свидетельство начала преподавательской карьеры Франка. Правда, это не цельный конспект, не тетрадь, а отрывочные тетрадные листы (сюда же мы относим разрозненные листы, указанные в описи папки под номером

[49] Ельяшевич Василий Борисович (1875–1956) — юрист, специалист по гражданскому праву, многолетний друг и корреспондент Франка. См.: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых.* Дружба, испытуемая жизнью: К переписке С. Франка и В. Ельяшевича // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2016. С. 7–39. Очевидно, в начале 1906 г. Ельяшевич уехал на лечение в Германию — А. А. Чупров писал Франку 5 февраля 1906 г. из Мюнхена: «Видаюсь здесь часто с Вас. Бор. Ельяшевичем. Он попал сюда очень удачно. <…> Совсем погибать человек собрался, да и погиб бы, оставаясь в Петербурге у наших коновалов. А стоило поглядеть действительно знающему врачу, и все пошло на лад» (Архив Дома Плеханова РНБ. Ф. 753. Ед. хр. 206).

14 — «Подготовительная работа к социальной философии — годы не указаны»). В них много повторов, связанных, очевидно, с тем, что Франк, готовясь к конкретной лекции, набрасывал одновременно конспект последующего изложения, а также много вставок и, наоборот, зачёркнутого текста[50]. Несмотря на повторы, мы публикуем эти тексты полностью (документ 3), в виде отдельных «отрывков» (связных кусков текста на отдельных одинарных или двойных листах), определив их последовательность на основании содержания, а также указаний в самом конспекте относительно того, о чём говорилось «в прошлый раз», и с учётом более поздней программы курса, о которой далее.

Имеющийся на одном из листов график позволяет предположить, что первая лекция была 2 февраля, далее Франк читал раз в неделю по четвергам, всего было запланировано 12 лекций — до 27 апреля, с перерывом в пасхальную неделю. Ельяшевич читал курс «Общая теория права»[51], но Франк заменил его своим курсом социальной психологии, имея на то определённые основания, поскольку Ельяшевич «также указывал на соц<иально>-псих<ологические> основы права», и поскольку важное место в курсе самого Франка занимало учение о норме.

Останавливаясь, прежде всего, на определении представляемой науки, Франк указывает: «Соц<иальная> псих<ология> — новая наука, не имеющ<ая> ни курсов, ни учебн<иков>, ни системы, разрабатыв<аемая> лишь

[50] Конечно, у нас нет полной уверенности в том, что все эти листки с «подготовительной работой» относятся к началу 1906 года — во всяком случае, судя по внешнему виду текстов они писались с определёнными временными разрывами, но, судя по содержанию, — небольшими.

[51] Об этом свидетельствует объявление об открытии курсов на 1905–1906 учебный год (с 3 октября); из него также узнаём, что лекции проходили «по вечерам от 6 до 8 час.», и проф. Ельяшевич читал по четвергам, что совпадает с упомянутым графиком Франка (см.: ЦГИА СПб. Ф. 148. Оп. 11. Ед. хр. 256. Л. 29).

в посл<едние> годы — французами (Тард, Дюркгейм etc.), немцами (Зиммель, Вундт). — Я даю не систему, а лишь очертания системы и осн<овные> вопросы». Социальная психология мыслится Франком в качестве науки, способной обобщить достижения социологии. Социальные формы вытекают из свойств личности: «всякое отношение есть псих<ическая> связь, ничего — между людьми, все — в душах», взаимодействие между людьми он рассматривает как «материализацию и гипостазирование духовных явлений».

В конспекте 1906 года Франк специально останавливается на концепции Зиммеля, определяя социологию как «науку о процессе и формах общения»[52]. Очевидно, что в своем курсе Франк намеревался, прежде всего, развивать зиммелевскую формальную социологию, соединив все формы с точки зрения общения и рассмотрев их заново под его знаком. Позже, в статье «Сущность социологии» и в энциклопедической статье о Зиммеле Франк истолковывает социологию Зиммеля как социологию общения[53]. Разгадать загадку общества, по Франку, возможно, только начав изучение общества с минимальных кругов, теснейших контактов «лицом к лицу», ибо только в них выявляются психические явления как предпосылка общественных отношений. Но если Зиммель считал общение одной из форм взаимодействия, то Франк стремится в понятии общения соединить форму и содержание: «Ссылка на прежнее: Зиммел<ево> определение социологии; в каком смысле оно должно быть дополнено: форма (общение) иногда сама служит содержанием». Кроме того, «взаимодействие» у Зиммеля трактовалось, прежде всего, как борьба, конфликт, конкуренция[54], «общение» у Франка — это и лю-

[52] Ср: *С. Л. Фр нк*. Сущность социологии. С. 40.

[53] *С. Л. Фр нк*. Зиммель Георг // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., [1910]. Т. 7. Данциг — Ибн-Эзра. Стлб. 788.

[54] См.: *Г. Зиммель*. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Г. Зиммель. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2. С. 348.

бовь, и вражда, и симпатия, и антипатия. Поэтому проблемы «объективации», «подавления», «власти» дополняются задачей основать будущее общество на любви: *«Ирр ц<ион льное> общение вл сти недопустимо для совр<еменного> созн ния, возможно только общение любви»*.

Общение, по Франку, состоит из двух элементов — симпатии и антипатии, равно имеющих социализирующее значение. Вслед за Зиммелем, для которого конкуренция есть главный дифференцирующий фактор, Франк подробно останавливается на роли форм антипатии (конкуренция, спор, классовая борьба, война и т. д.) как социализирующего начала. Хотя формы антипатии (конкуренции) и играют важную социализирующую роль, но именно их господство делает основой современного общества страх: «Все современное общество опирается в значительной мере на страх, на власть и подчинение. Идеал уничтожения властвования: учение Толстого, его истинный смысл (уничтож<ение> соц<иально->псих<ического> момента властвования). — Идеал Союза любви, общения исключительно на почве симпатии».

Эволюцию власти Франк видит в развитии общества в сторону рационализма и объективности, которая была намечена в «Проблеме власти». Максимально демократическая власть общественного мнения наступит при раскрытии сознательности личности. «Функция общественного мнения, как контролирующего органа (одобр<ение> и неодобр<ение>) в царстве власти. Усиление зависимости власти от общественного мнения. (...) Средство: развитие индивидуальности и сознательности в обществ<енном> мнении, возможная дифференциация. (...) Идеал свободы (во всех областях) = солидарность личности с велением, всякое “так должно” тождественно с “я этого хочу”. Интимизация веления. Идеал “ан-архии” — политической и даже моральной и религиозной».

В 1906 году вместо общеобразовательных курсов в помещении гимназии М. Н. Стоюниной были открыты Ис-

торико-филологические и юридические вечерние высшие курсы для лиц обоего пола, основанные профессорами И. М. Гревсом и М. А. Дьяконовым. Франк читал на них в 1906/1907 учебном году курс «Основные проблемы философии», а в 1907/1908 — «Логику общественных наук» и «Историю новой философии». Сохранившиеся краткие программы этих курсов[55] позволяют заключить, что наработки «социальной психологии» частично использовались Франком в «Логике общественных наук», однако отдельно социальная психология уже не читалась. Дальнейшая история франковского «переходного» проекта оказалась связанной с другим учебным заведением.

5. «Общественная психология» в Психоневрологическом институте

В папке Course Outlines 13-го бокса кроме разрозненных листов, о которых шла речь выше, содержится около десятка тетрадей Франка с его лекциями по этике, истории древней и новой философии, логике, психологии, социальной психологии, введению в философию, социальной философии, читавшихся им до революции в различных учебных заведениях Санкт-Петербурга (Петрограда) и после революции — в Саратове; кроме того — конспект «Философия религии», относящийся уже к более позднему эмигрантскому периоду. В приложенной к папке описи под номером 2 значится «Конспект курса социальной психологии. 1910–1911» — это тетрадь, на обложке которой написано это же название, а также дважды значится фамилия С. Франка. При этом пометки Франка по ходу текста

[55] ЦГИА СПб. Ф. 148. Оп. 11. Ед. хр. 256. Л. 20 об., 21 об., 28–28 об., 52–53. См. также: *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. М., 2001. С. 67.

позволяют утверждать, что этот конспект использовался им не только в 1910/1911 учебном году, но и в двух последующих — во всяком случае, можно точно установить даты некоторых лекций в 1912/1913 учебном году. Поэтому мы публикуем содержание этой тетради, обозначая её уже как «конспект 1910–1913 годов» (документ 4). К сожалению, в отличие от некоторых других тетрадей этой папки, в данном случае не обозначено место чтения лекций. Конечно, можно допустить, что Франк читал этот курс в разных учебных заведениях, однако есть все основания утверждать, что мы имеем дело с конспектом курса, который Франк читал под названием «Общественная психология» как раз в 1910–1913 годах в Психоневрологическом институте.

Идею создания в Санкт-Петербурге института для психологических и неврологических исследований возникла в 1903 году. Несколько лет шла подготовительная работа, которую возглавлял академик В. М. Бехтерев. В июне 1907 года был утверждён «Устав Психо-Неврологического Института», а уже 4 сентября состоялось первое заседание Совета института. На ряде последующих заседаний Совета был избран профессорско-преподавательский состав, в том числе 18 октября 1907 г. преподавателем «по кафедре общественной психологии» был избран С. Л. Франк[56]. Уже на следующем заседании Совета, 1 ноября, в числе ряда других учёных он был кооптирован в состав комиссии по разработке учебного плана института (комиссию возглавил М. М. Ковалевский); предложения комиссии были утверждены 20 декабря, в том числе была утверждена «Общественная психология» как специальный предмет, читае-

[56] См.: *М. Добротворский*. Психо-Неврологический институт // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. 1908. Вып. V. С. 315; *А. Гервер*. Отчет о деятельности Психо-Неврологического Института за 1908 учебный год // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. 1910. Вып. III. С. 263.

мый на третьем курсе для Психологической секции 1 час в неделю[57].

Таким образом, Франк состоял преподавателем бехтеревского института уже с 1907 года, однако курс свой начал читать только в 1910 году. Дело в том, что подготовительный период по созданию института продолжался до начала 1908 года, и только в феврале начались занятия на первом курсе[58]. В 1909 году созданная первоначально структура института была реформирована — вместо секций образованы факультеты, а также сильно изменён учебный план, в результате чего осенью 1909 года на втором курсе были объединены студенты, поступившие в сентябре и в феврале 1908 года (последние, таким образом, в результате проучились на втором курсе полтора года)[59]. Соответственно, третий курс, на котором по учебному плану стояла «Общественная психология», приступил к занятиям только осенью 1910 года.

Последующие отчёты учёного секретаря института А. Гервера подтверждают, что Франк действительно читал курс общественной психологии на естественно-историческом и словесно-историческом отделениях педагогического факультета и на юридическом факультете в осенних и весенних семестрах 1910/1911, 1911/1912 и 1912/1913 учебных годов. Судя по опубликованным расписаниям, лекции читались им по субботам для всех трёх потоков одновременно, в первый год — с 4 до 5 часов, в следующие два года — с 1 до 3 часов пополудни раз в две недели[60]. Та-

[57] См.: *М. Добротворский*. Психо-Неврологический институт. С. 316–317.

[58] См.: Там же. С. 320.

[59] См.: *А. Гервер*. Отчет о деятельности Психо-Неврологического Института за 1909 учебный год // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. 1910. Вып. IV. С. 352–353, 359.

[60] См.: Отчет о деятельности института за 1910 год // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. 1911. Вып. II. С. 12–16; *А. В. Гервер*. Отчет о деятельности Психо-Неврологического Института за 1911 год // Вестник психологии, криминальной антропологии

ким образом, курс читался на третьем курсе оба семестра, хотя общее количество лекций, очевидно, не превышало 12. По карандашным пометкам в публикуемой тетради можно даже установить отдельные даты лекций — 20 октября, 10 ноября, 22 декабря 1912 года, 26 января и 9 февраля 1913 года. Летом 1913 года Франк уехал в научную командировку в Германию, поэтому в расписании 1913/1914 учебного года «Общественной психологии» уже не было. Читал ли этот курс Франк после возвращения, пока установить не удалось.

Наконец, мы имеем опубликованную в начале 1912 года программу этого курса Франка, которую мы воспроизводим в нашей публикации (документ 5), поскольку она помогает более чётко представить логику изложения дисциплины в её, так сказать, окончательном варианте, как она сложилась у Франка. Эта программа помогает и в реконструкции структуры курса 1906 года, хотя, очевидно, он имел некоторые отличия от более позднего варианта. Что же касается публикуемого «конспекта 1910–1913 годов», то можно констатировать, что его содержание в основном соответствует программе, однако тетрадь с конспектом неполна: фактически отсутствуют две последних части программы — «Организованное коллективное общение» и «Учение о социальной группе». Кое-что по этим темам, правда, имеется в материалах 1906 года, а «психология власти» — этим названием, собственно, заканчивается «конспект 1910–1913 годов», — в значительной степени представлена в статье «Проблема власти».

и педологии. 1912. Вып. IV–V. С. 125–126, 131–133; *А. В. Гервер*. Отчет о деятельности Психо-Неврологического Института за 1912 год // Вестник психологии, криминальной антропологии и педологии. 1914. Вып. I. С. 115, 116; Отчет о деятельности Психо-Неврологического Института за 1913 год // Вестник психологии, криминальной антропологии и педологии. 1916. Вып. 4. С. 2–4, 9–13.

Завершая эту статью-предисловие, целью которой было, прежде всего, установить происхождение и датировку публикуемых далее текстов, — мы оставляем пока без ответа сформулированные в начале статьи вопросы о месте увлечения социальной психологией в общем процессе мировоззренческого развития Франка и о научном уровне этого проекта. Прочитаем сначала эти тексты, а потом будем делать выводы...

Выражаем благодарность за оказанную помощь и содействие куратору Бахметевского архива Тане Чеботаревой, профессору Инне Голубович, доценту Виктору Чернышову.

С. Л. Франк

[Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.]

1. Конспект системы [1902 года][1]

Конспект системы

I. Индивидуализм и социологизм в общественной науке. Теоретическая неясность господствующего социологизма[2]. — Индивидуализм рационалистический XVIII в.

[1] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 13. Course Outlines. Отдельные листы, некоторые двойные (всего 10 страниц), рукопись, с небольшими исправлениями, в основном чернила. Здесь и далее тексты публикуются в новой орфографии. Подчёркивания сохранены, как в рукописи; курсивом выделены внесённые Франком исправления и вставки, сделанные между строк или на полях, а также примечания (обозначены звёздочкой). Значимые отрывки текста, зачёркнутые автором, приводятся в сносках. Сокращения слов раскрыты в угловых скобках.

[2] Систематический социологизм был выражен в системе О. Конта, для которого социология — вершина системы наук; другим примером социологизма как попытки свести все психологические и культурные явления к их социальным обстоятельствам является марксистская социо-

слишком упрощал проблему социологии[3]. — Заслуга социологизма однако лишь в сознании или даже предчувствии проблемы, а не в ее разрешении **орг ническ я теория обществ , к к обр зец некритического социологизм (хотя созд н пр ктическими индивиду лист ми)*[4]. Индивидуализм, подобно атомизму в естествознании, есть необходимый научный постулат: превращение Dingbegriff'ов в Relationsbegriff'ы, причем Ding'ом считается лишь неразложимый далее остаток[5]. Пример такого процесса в Марксовском учении о фе-

логия. Франк мог иметь в виду и социологию Э. Дюркгейма, в которой социальное объяснялось только при помощи социального, социология строго отделялась от психологии, изучающей явления индивидуального сознания, асоциальный факт понимался как имеющий принудительную власть над индивидуумом и существующий независимо от принимаемых им индивидуальных форм (см.: *Э. Дюркгейм*. Метод социологии. Киев; Харьков, 1899. С. 9–16).

3 Тема критики рационалистического индивидуализма XVIII в. получит развитие в статьях Франка 1906–1909 гг., в том числе в «Этике нигилизма», а затем — в его системе социальной философии (см.: *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. М., 1992. С. 39–42). Г. Зиммель позднее посвятил критике социологии XVIII в. раздел своих «Фундаментальных вопросов социологии личности и общества» — см.: *G. Simmel.* Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beispiel der Philosophischen Soziologie) // G. Simmel. Grundfragen der Soziologie Individuum und Gesellschaft. Berlin und Leipzig, 1917. S. 71–103.

4 Главным представителем органической теории общества был Г. Спенсер.

5 *Dingbegriff* и *Relationsbegriff* — понятия вещей и понятия отношений (*нем*.). Это различение впервые появилось у кантианца Х. Зигварта в его рецензии на работу Г. Риккерта «Учение об определении» (1888): *C. Sigwart*. Rikkert, Heinrich. Zur Lehre von der Definition. Freiburg i. Br. Mohr 1888. 66 S. // Göttingische gelehrte Anzeigen. 1890. № 2. 15 Januar. S. 49–55. Здесь содержится критика позиции Риккерта, согласно которой основная функция нашего мышления — суждения, понятие же содержит только требование свести суждения в единство. Это требование совершенно недостижимо, поскольку понятие как нечто единое, раз и навсегда установленное, окончательное, по Риккерту, есть полная фикция. Для Зигварта же понятие основано на синтезе — например, в понятиях, которые мы образуем из созерцаемых предметов, или понятиях геометрических фигур синтез опосредован через созерцание пространства и через отнесение различ-

ных чувственных предикатов к одному и тому же единству пространства. Понятие вещи в своем обычном смысле включает такой синтез. Духовная деятельность, через которую я конструирую для своего созерцания треугольник, не может быть, по Зигварту, сведена к суждению. Риккерт объясняет при помощи понятия гравитации, что оно на самом деле тождественно с законом гравитации (т.е. с суждением), но это только потому, считает Зигварт, что данное понятие — не понятие вещи, а понятие отношения; оно предполагает гравитирующие массы; так же и, например, понятие брака, предполагающее наличие мужчины и женщины. Таким образом, Зигварт различил понятия вещей, основанные на синтезе, и понятия отношений, возникающие на основе суждений.Через несколько лет в своей работе «Границы естественно-научного образования понятий» («Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», 1896) Риккерт ответил Зигварту, развив и использовав его различение понятий вещей и понятий отношения (I Kap. Die begriffliche Erkenntnis der Körperwelt. IV. Dingbegriffe und Relationsbegriffe). По Риккерту, поскольку науки о природе ставят задачей свести многообразие мира ко все более обобщающему закону, они формулируют всеобщие понятия. Но, при ближайшем рассмотрении оказывается, что они не отвечают требованию, предъявляемому к научным понятиям. Научное понятие должно обладать строгой всеобщностью и определенностью. Только всеобщие суждения удовлетворяют этому требованию, а не понятия, которые имеют лишь эмпирическую всеобщность (понятие обобщает только нынешний, промежуточный уровень развития науки). Обобщение в понятиях вещей должно привести к понятию «последней вещи», предельного обобщения, но выведет обобщение за пределы эмпирических вещей, эмпирического мира: «В этом понятии не должно уже, конечно, заключаться никаких таких составных частей, которые оказывались бы понятиями качественно отличных друг от друга вещей, так как в противном случае для этих вещей необходимо было бы новое понятие и т.д. А это означает не что иное, как то, что в конце концов должно быть образовано понятие единого последнего неразложимого качества, как виды которого можно было бы рассматривать все понятия различных качеств» (*Г. Риккерт*. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997. С. 113). Но такое понятие возможно только как процесс, как задача обобщения. Понятийное постижение бесконечного многообразия в пространстве и времени достигает своей цели только тогда, когда содержание понятия возникает из суждений. Следовательно, наука должна обобщать мир в понятиях отношений, а не вещей. Наука не должна останавливаться на классификации, т.е. на понятиях вещей, а должна образовывать понятия, содержащие суждения, выражающие законы природы, т.е. отношения. Риккерт допускает

тишизме. Но Маркс понимает фетишизм односторонне, слишком узко[6].

II. Основной вопрос: каким образом индивидуальное в совокупности создает что-то над-индивидуальное, sociale Gebilde[7]? (Вопрос об источнике и значении социального фетишизма) 1) Социальное — есть взаимодействие людей[8].

«последнее понятие» закона, которое охватывает все законы природы как свои виды. Окончательная наука о природе должна все понятия вещей превратить в понятия отношений. Но, в конце концов, оказывается, что для Риккерта и эта задача не окончательная. Для преодоления необозримого многообразия окончательная наука о природе все-таки должна работать с понятиями вещей, конечно, «последних вещей», которые неизменны, неделимы, просты, вечны. Идеальная последняя наука о природе имеет только одно понятие вещи и одно понятие закона — понятия, в которых совершенно преодолевается многообразие созерцаемой действительности. «Поэтому мы можем прямо-таки признать обращение всякой необозримой бесконечности эмпирического воззрения в доступную обозрению математическую бесконечность последней и окончательной задачей обработки телесного мира при посредстве понятий» (Там же. С. 123). Для своего идеала конечной науки, конечной вещи и конечного понятия Риккерт перенимает у Г. Кантора понятие актуальной бесконечности.

6 Раскрытие «фетишизма товарного хозяйства» Франк ещё в 1898 г. характеризовал как «одну из величайших заслуг» Маркса (*С. Л. Фр нк*. Психологическое направление в теории ценности // С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 1 : 1896–1902 / Под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М., 2018. С. 115). Однако в 1900 г. он отмечал «невыясненность общего социологического фундамента» этой части учения Маркса и «замену социально-психологического обоснования» «чисто формальной диалектической аргументацией» (*С. Л. Фр нк*. Теория ценности Маркса и её значение. Критический этюд // Там же. С. 418–419). Тем не менее в дальнейшем Франк причислял Маркса, наряду с Тардом и Зиммелем, к основателям социальной психологии как раз в связи с тем, что в его системе подчёркнут «момент “*отношения между людьми*” как основного социологического понятия» и вскрыт «“фетишизм” общественной жизни» (*С. Л. Фр нк*. Проблема власти. (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 212, прим.).

7 *Sociale Gebilde* — социальная форма (*нем.*).

8 Ср.: «<...>Представление о взаимодействующих сущностях во всяком случае наполняет собой то указание на отношения между людьми, которое заключено в понятии общества» (*Г. Зиммель*. Социальная диф-

Взаимодействие может быть физическое и психическое. Физическое взаимодействие — nonsens[9] и не может создать ничего сверх-индивидуального. Остается взаимодействие психическое. Основной тип: отношение между двумя людьми. Сводится к психич<ескому> состоянию в людях. Всякий социальный факт есть психическое состояние, ибо социальное в нем — это связь, а связь есть псих<ическое>сост<ояние>[10]. (Действия всегда индивидуальны). Предварительный вывод: все общественные явления, учреждения — ничто иное, как псих<ические> явления. 2) Объективация. Элементарная объективация отношения между двумя людьми: каждый участник воспринимает его, как внешний, но духовный факт — или как объективно-духовное[11]. Дальнейшая объективация — носитель все более исчезает из виду. Экономическ<ий> фетишизм, право, нравы, общество etc. Законность этого фетишизма, при ясном представлении о его источнике.

III. Социально-психические основы общества. Из числа соц<иально>-псих<ических> явлений два организующих: любовь и власть. Власть коренная основа существующего общ<ества>. Типы власти. Теория права (теория нормы). Нравственность — ее родственность праву и ее организация (формальная). Власть и зависимость.

IV. Социальный строй. Хозяйство и право[12]. Зависимость от природы и от человека. Ценность и распределение на почве отношений социальной зависимости.

ференциация. Социологические и психологические исследования // Г. Зиммель. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2. С. 316).

9 *Nonsens* — бессмыслица (*л т.*).

10 В этом тезисе — прямая критика идей Э. Дюркгейма.

11 При всем психологизме и невосприятии метафизики ранним Франком, здесь намечается прямой выход к понятию «духовного бытия общества», которое стало основой его социальной философии 1920–1930-х годов.

12 Отсылка к книге Р. Штаммлера «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung» (1896; рус. пер. 1898 и 1899). В «Теории ценности Маркса» Франк формулировал основную идею книги, замечая при этом, что общие экономические законы «не сводятся на зако-

V. Прогресс есть развитие свободы и сокращение зависимости. Технический прогресс. Социальный прогресс. Кульминац<ионный> пункт: политико-правовой прогресс — везде освобождение. Последнее: освобождение от нравственности. Свобода и любовь. — Этический идеал свободы.

Право, нравственность, нормы поведения (Sitte[13]) — все это суть нормы. (Напротив, обыкновения (заведенный порядок, Gewohnheit[14]) не суть нормы, а лишь фактическое состояние)[15]. Норма есть объективное веление (все нормы — веления, ср. Коркунов § 23[16]). Веление есть одно из элементарных явлений социальной психологии: это есть определенного рода воздействие воли одного человека на волю другого. Его можно охарактеризовать, как такое воздействие одного челов<ека> на другого, при к<ото>ром воля воздействующего стремится непосредственно направлять психику подчиняющегося, являясь ее мотивом.[17] Формула веления:

ны технологии, как это думает Штаммлер» (*С. Л. Фр нк*. Теория ценности Маркса и её значение. Критический этюд. С. 322).

[13] *Sitte* — нравы, обычай (*нем.*).

[14] *Gewohnheit* — привычка, обыкновение, обычай (*нем.*).

[15] Конспектируя позднее в «гейдельбергской тетради» «Этику» В. Вундта, Франк обращал особое внимание на «определ<ение> терминов: Gewohnheit (привычка), Brauch (обычай), Sitte (нравы)» (см.: *W. Wundt*. Ethik: Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens. 2 Aufl. Stuttgart, 1892. S. 128–135).

[16] Имеются в виду «Лекции по общей теории права» Николая Михайловича Коркунова (1853–1904), первое издание которых вышло в 1886 г. В § 23 «Юридические нормы — веления» Коркунов доказывает, что нормы не могут быть определительными, описательными или дозволительными, а только повелительными: «Юридические нормы, как и все вообще нормы, суть правило должного и в этом смысле веления. Будучи правилом должного, они не могут дозволять, определять, описывать, а всегда повелевают, всегда указывают, что и как должно быть сделано для разграничения сталкивающихся интересов» (*Н. М. Коркунов*. Лекции по общей теории права. 5-е изд. СПб., 1898. С. 120).

[17] *Д лее з чёркнуто*: «След., я хочу, потому что он хотел — такова психологич<еская> формула соц<иально>-психол<огического> явления “ве-

ты должен — хотеть, чувствовать, делать (даже мыслить) — сводится к другой: я требую, чтобы ты и т.д. Тут содержится не поддающийся дальнейшему анализу и составляющий элем<ентарный> факт соц<иальной> психологии элемент власти — «психическое принуждение». — Отличие от аналогичных явлений — просьбы, пожелания — не поддается определению. Пассивн<ыми> участниками отношения бывают даже животные. Нормой веление становится, когда оно является воздействием на человека неопределенной массы людей и потому (закон объективации) приобретает окраску веления объективной — вне людей стоящей — силы или воли. Сюда относятся нормы религиозные — веления «божеств» (это, вероятно, один из наиболее частых и естественных переходов от субъектив<ных> велений к нормам — правов<ым>, нравственным и т.п.), — нормы правовые — веление, ощущаемое как объективное веление соц<иальной> группы и нравственные нормы — веления, исходящие извнутри, от «совести» (Загадочность этого императива — Кант[18], Толстой — рассуждения Левина[19]) (А что такое конвенц<иональные> нор-

---

ления”. Механизм посредствующих мотивов при передаче воли чрезвычайно разнообразен».

18 Вероятно, имеется в виду, что, по Канту, человек может отклоняться от разумных законов, ибо, если бы человеческая воля была насквозь разумна, не существовало бы никакого долга. Возможность такого отклонения есть первоначало долга.

19 Очевидно, имеются в виду мировоззренческие мысли героя «Анны Карениной» Константина Левина, описанные Л. Н. Толстым в последних главах романа: «Когда Левин думал о том, что он такое и для чего он живет, он не находил ответа и приходил в отчаянье; но когда он переставал спрашивать себя об этом, он как будто знал и что он такое и для чего он живет, потому что твердо и определенно действовал и жил <...>. Хорошо ли, дурно ли он поступал, он не знал и не только не стал бы теперь доказывать, но избегал разговоров и мыслей об этом. Рассуждения приводили его в сомнения и мешали ему видеть, что должно и что не должно. Когда же он не думал, а жил, он не переставая чувствовал в душе своей присутствие непогрешимого судьи, решавшего, который из двух возможных поступков лучше и который хуже; и как только он поступал не так, как надо, он тотчас же чувствовал это» (*Л. Н. Толстой.* Анна Каренина // Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. Т. 19. М., 1935. С. 371, 373).

мы[20] (Sitte)? Их, по-видимому, характеризует слабая степень обязательности). Нормы правовые *и нр вственные* образуются через посредство дифференциации религиозных[21]. Когда правовые н<ормы> отделились, религиозные н<ормы> совпадают с нравственными. Нормы правовые ощущаются непосредственно, как психическое принуждение со стороны соц<иальной> группы (наименьшая степень объективации, наибольшая *(относительно)* степень психологической ясности отношения); в связи с этим стоит и теорет<ически> неправильная характеристика их как «принудительных» норм, опирающ<ихся> также на то, что с ними одними (но не всегда) связано физическое принуждение (ср. Коркунов[22]). (Нуж-

[20] В данном случае — общепринятые, но юридически не зафиксированные. Р. Штаммлер, например, считал конвенциональными все нормы, кроме правовых.

[21] Ср.: «социально полезное действие ради гарантии своего выполнения облекается достоинством религиозной заповеди, его полезность отпадает после изменения обстоятельств, но поскольку оно возводится в сферу религиозно-нравственного, то остается заповедным, теряя в забвении причину этого возведения» (*G. Simmel.* Einleitung in die Moralwissenschaft. Stuttgart und Berlin, 1904. Bd. 1. S. 55). В качестве примера Зиммель приводит запрет на употребление свинины в иудаизме, который, по его мнению, изначально был обусловлен санитарно-гигиеническими требованиями.

[22] Имеется в виде §12 «Лекций» Н. М. Коркунова — «Определение права как норм принудительных». Коркунов отмечал, что признание принуждения отличительным признаком права было характерно уже для Средневековья, но ещё более было усилено Томазием, Кантом и Фихте в противопоставлении права и нравственности (философскую основу такого противопоставления Коркунов усматривал в картезианском дуализме) (см.: *Н. М. Коркунов.* Лекции по общей теории права. С. 68). Точно так же «современный реализм в юриспруденции», пример которого Коркунов усматривал в работе Иеринга «Цель в праве», «склонен правом признавать лишь то, что опирается на силу внешнего принуждения» (Там же. С. 69). Доказывая далее несостоятельность таких подходов, Коркунов утверждал, что принудительность не есть ни основное свойство права, ни общее свойство правовых явлений; при этом он пояснял, что речь идёт именно о физическом принуждении (см.: Там же. С. 72–73). Понятие «психическое принуждение», по его мнению, для юриспруденции

но ли отличать нормы правов<ые> и др. по объективн<ым> признакам или субъективн<ым>, как это делали мы? Но что такое в данном случае объективность?)

Разобрать понятия Müssen и Sollen у Зиммеля (Einleitung)[23]. Норма — «безличное» веление[24]. — Нормы этические и технические у Коркунова[25], точнее условные и безусловные, технические и автономные (автономизм, у Канта принад-

оказывается слишком широким: «Психическое принуждение причастно всему, что имеет какое-нибудь отношение к человеческому сознанию. Следовательно, говоря, что право опирается на психическое принуждение, мы говорим только, что веление юридических норм обращено к человеческому сознанию: не более» (Там же. С. 74).

[23] *Müssen* — быть вынужденным, *sollen* — быть должным (*нем.*). Книгу Зиммеля «Введение в науку о морали» (Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 1892–1893) Франк цитировал уже в «Теории ценности Маркса», а в письме к П. Б. Струве из Ялты 24 декабря 1901 г. писал, что хотел бы взяться за ее перевод (см.: *С. Л. Фр нк*. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905) // М. А. Колеров. Изнутри. М., 2018. С. 56–57). Перевод не состоялся, однако ялтинский Дневник Франка содержит обширные выписки из этой книги Зиммеля.

[24] Ср. аналогичную трактовку норм у Зиммеля: «Я не считаю слишком смелым истолкование так называемого объективного, безличного, идеального интереса в том смысле, что он возник из максимума сливающихся в нем интересов; отсюда — его характер: просветленный; видимым образом возвышающийся над всем личным» (*Г. Зиммель*. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. С. 362–363).

[25] Имеется в виду § 5 «Лекций» Н. М. Коркунова — «Нормы технические и этические». Это различение он определял так: «<...>Нормы технические суть правила осуществления отдельных целей человеческой деятельности; нормы этические — правила совместного осуществления всех людских целей» (*Н. М. Коркунов*. Лекции по общей теории права. С. 32). Нормы технические определяются правилами целесообразности. Однако человек не может руководствоваться в своей жизни «только одною целесообразностью» — он непременно руководствуется чем-то ещё, что определяет его выбор исходя из необходимости «установить гармонию в совместном осуществлении многих целей». «По степени умелости людей осуществлять определенные цели, мы судим об их искусстве, умелости; по тому, как они определяют взаимное отношение различных целей, какие цели предпочитают другим, мы су-

лежность нравственных норм, принадлежит (в определенн<ом>, более широком смысле) всяким «этическим» нормам: правовым, религиозным, конвенциональным).

Что такое «отношение между людьми» (к к<ото>рому сводится понятие «общественного отношения»). «Отношение», которое принято (напр. среди марксистов) противопоставлять, в качестве чего-то объективного субъективным явлениям «психологии», есть не что иное, как психологическое состояние или совокупность вылившихся в определенную форму и установившихся более или менее прочно психических явлений. Самый простой пример: чувство любви — превращается в «отношение» любви, к<ото>рое есть просто известный бол<ее> или менее прочный агрегат психич<еских> явлений. Тоже «отношение» вражды, власти, зависимости, равенства, подчинения и т. п. Более сложным представляется вопрос, когда «отношение» обнимает собою известные действия — напр. брачное отношение или воспитание детей или сотрудничество двух людей или эксплуатация и т. д. Но и тут не сами действия образуют отношения — «действует» всегда один человек и действие, как механическое явление, не создает связи, «отношения»; в конце концов и тут всякое отношение сводится к известному комплексу чувств и прочих психол<огических> явлений, которые образуют мост от одного человека к другому. Так, конечную основу «юридических отношений» образует чувство власти — на одной стороне, зависимости — на другой, основанных на чувстве зависимости от велений соц<иальной> группы. Основу всех экономических отношений образуют либо — чувство экон<омической> власти и зависимости, либо чувства любви (семейная община, религиозн<ый> коммунизм) или вражды (соперничество!). Основу семейных отношений опять определенного оттенка чувства власти и зависимости, любви и вражды — как

дим об их нравах, о том, что греки обозначали словом *этос*» (Там же. С. 31, 32).

отношения между полами (любовь, ненависть, ревность), так и отношения между родителями и детьми (любовь, власть, зависимость!).

Словом: как бы много «объективных», не-психологических явлений ни входило в состав социальных отношений (именно все поступки, действия людей), социальным, т. е. образующим связь между людьми, в них является только их психическая сторона (ведь и действия, поступки только постольку и суть таковые, поскольку они вызываются и «носятся» психическими явлениями, иначе они суть просто механические явления!)

Элементарные социально-психологич<еские> явления: эгоизм и альтруизм, вытекают из стремления к самосохранению и стремл<ения> к сохранению рода. В животном міре, по-видимому, только альтруизм порождает социальн<ые> явления — бессознательный инстинкт к защите себе подобных — материнская любовь, общества животных. Вражда же (эгоизм при столкновении с эгоизмом) служит всегда препятствием к обобществл<ению>. В челов<еческом> обществе же борьба принимает форму эксплуатации, предполагающей обобществление. Это последнее опирается на чувства власти и зависимости (подчинения). Эксплуатация и ее психолог<ическая> основа понимается в широком смысле: эксплуатация обществом — личности (юридическая, затем *религиозн я* нравственная зависимость), эксплуатация экономическая, случайная эксплуатация личностей друг другом. Следовательно: отношения, основанные на чувствах власти и зависимости, всякого рода (юридические, власть и обязанность, нравственные, экономическая зависимость, религиозная, чисто личная) суть формы обобществления на почве эгоизма[26] и составляют огромнейшую часть всех отношений. (Иеринг пола-

---

[26] Г. Зиммель трактует альтруизм как групповой эгоизм (см.: *G. Simmel.* Einleitung in die Moralwissenschaft. B. 1. S. 113).

гает, что и чистый альтруизм вырос отсюда[27] — неверно. — Этический анархизм (напр. Толстого) мечтает уничтожить все эти отношения. — Кантовская теория морали охватывает именно это нравственное обобществл<ение> на почве эгоизма (долг!) и не признает нравственными естественно-альтруистич<еские> побуждения). Кроме того, на почве этого обобществления разыгрываются, не уничтожая его, чистые явления вражды (классовая борьба, партийная, личная вражда etc.) Это уже вторичное явление.

Итак — элементарные соц<иально>-психол<огические> чувства *(все ост льные явления сводятся к ним)*:

эгоизм — 1) власть и зависимость; 2) вражда (борьба)

альтруизм — 3) «любовь» всякого рода

1) и 3) — объединяющие чувства, центростремительные; 2) — разъединяющие; центробежные.

Штаммлеровские категории формы и содержания социальной жизни[28]. Их истинное значение:

---

[27] По Р. Иерингу, корень социальных норм — в инстинкте самосохранения общества, т. е. общественном эгоизме. «Стремление к самосохранению возвышается до морали, лишь только оно сознает, что индивидуальное самосохранение обусловлено общественным» (*Р. Иеринг.* Историко-общественные основы этики / Пер. В. М. Гессена. СПб., 1896. С. 12). Человек от природы — «черствый эгоист», и только история постепенно сформировала в нем «нравственную наклонность». Человечество постепенно возвышается к полной противоположности эгоизма: «эгоизм превращается в прямую свою *противоположность*, он *отриц -ет* себя самого <...> история образует из муки тесто, из *естественного* человека, т. е. *животного*, существо высшего порядка, — т. е. *мор льного* человека; эгоизм — продукт природы, моральный человек — продукт истории» (Там же. С. 20–21).

[28] По Р. Штаммлеру, форма социальной жизни — право и конвенциональные правила, материя — совместная деятельность людей, направленная на удовлетворение потребностей (см.: *R. Stammler.* Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1896. S. 125–164). Фактически Штаммлер применил к обществу кантовский принцип априоризма (как и Зиммель — ср.:

Форма — это не право, даже не нормы вообще, и даже не объективная сила вообще. Форма и содержание точнее определены Зиммелем — это обобществление и интересы и действия, подвергающиеся таковому[29]. Истинный смысл того и другого: форма — это психическая связь между людьми, которая одна лишь есть истинный конститутивный признак социабельности (обобществления)[30]. Содержание — это психо-физические явления *р спределения удовлетворения* интересов и деятельностей (аналогично в экономич<еском> отношении — потребление и производство,

---

Г. Зиммель. Социологический этюд / Пер с нем А. Э. Киев; СПб., 1901. С. 9–11).

[29] Зиммель уже в своей первой работе определил задачу социологии как описание «форм совместного бытия людей и нахождение правил, которые лежат в основании взаимоотношения индивидуумов, поскольку они являются членами группы, и групп между собой» (*Г. Зиммель.* Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. С. 303). Форма социальной реализации психических явлений и есть «обобществление». Так Франк переводит зиммелевский термин Vergesellschaftung (социализация), который Зиммель вскоре поставил во главу угла, обозначив социологию именно как учение о социализации. «Если должна быть наука, предметом которой является общество и ничто иное, то она может изучать только эти взаимодействия, эти виды и формы социализации» (*G. Simmel.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig, 1908. S. 7). Ср.: «Во-первых, индивиды в своем непосредственном чувственном существовании суть носители процессов социализации (Vergesellschaftungsprozesse), которые посредством него соединяются в высшее единство, которое называют “обществом”». И затем, интересы, которые мотивируют такую связь, суть экономические и идеальные, военные и эротические, религиозные и благотворительные» (*G. Simmel.* Soziologie der Geselligkeit // Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19–22 Oct. 1910 in Frankfurt. Reden und Vorträge. Tübingen, 1911. S. 3). «Цель социологической проблемы» состоит в легитимации «установления, систематического упорядочивания, психологического обоснования и исторического развития чистых форм социализации» (Ibid. S. 30).

[30] Немецкий термин «Soziabilität» означает скорее «общительность», «склонность к общению», — т.е., собственно, психологическую установку на «обобществление» («социализацию»).

или полезности и труд), которые образуют, с одной стороны, цель и результат обобществления, а с другой стороны — конкретный материал, формируемый им (вот почему отношение права к хозяйству — это одновременно отношение средства к цели (или причины к следствию) и формы и содержания.

Психическая связь между людьми или, иначе говоря, социально-психические элементы сознания людей — вот истинная сущность всякого обобществления, вот конститутивный признак социального вообще. Блага (средства удовлетворения потребностей) и деятельности — вот материал, который подвергается распределению между людьми на основании их психических связей.

Если под социальным явлением разуметь совокупность того и другого, то оно не может быть охарактеризовано как психическое явление. Оно — физико-психическое явление удовлетворений и деятельностей, подчиненное господству психического явления социабельности.

Это различие между формой и содержанием покоится на другом: надо различать между психическими переживаниями, образующими самую связь между индивидуумами и психич<ескими> переживаниями, либо ведущими к связи, либо вытекающими из нее. Т<ак> напр. чувства симпатии сами по себе суть, строго говоря, явления индивидуальной психологии, но сталкиваясь друг с другом у различных субъектов, они обусловливают социально-психическое явление дружбы, к<ото>рое есть тоже психич<еское> состояние отдельн<ых> людей; с другой стороны, это последнее обусловливает опять таки индивидуально-психологич<еские> явления наслаждения дружбой и всех чувств, обусловливаемых ею. Также жажда власти или наслаждение властью, как индив<идуально>-псих<ические> моменты, отличны от псих<ического> явления власти, образующего само отношение. Также гнев и ненависть отличны от переживания, образующего содержание отношения враждебности, и только обусловливают его.

[Содержание]

Словом, чувства, связанные — в качестве причин и следствий — с социально-псих<ическими> чувствами, надо отличать от самих последних, от переживаний отношения. Этим различием объясняется обычное представление об «отношениях», как чем-то отличном от чувств, связанных с ними, причем забывается, что «отношение» есть тоже чисто психич<еское> явление. Психологи часто говорят об эмоциях, связанных с эмоциями «отношения» (любовь, ненависть, гнев, самодовольство, радость от одобрения, ср. Бэн, классиф<икация> эмоций[31]), но по-видимому, не подметили до сих пор самих переживаний «отношения». Наоборот, беллетристы-художники рисуют и то и другое.

Псих<ическое> явление «отношения» само по себе отнюдь не есть эмоция. С эмоцией его сближает (и от представления внешн<его> объекта отдаляет) то, что оно скорее «чувствуется», чем «познается» (и если познается, то вторичным путем, так же, как может быть «познана» сама эмоция и всякое другое псих<ическое> состояние). Но его принципиально отличает от эмоции то, что, тогда как эмоция существует только постольку, поскольку она испытывается, явление «отношения» сознается существующим независимо от того, чувствуется оно или нет. Это отличает его от всех психических явлений вообще, которые (в эмпир<ическом> смысле) существуют, поскольку сознаются (сознание и есть их бытие) в отличие от внешнего міра, к<ото>рый существует (или сознается необходимо существующим) независимо от сознания. Правда, можно было бы сказать, что и псих<ическое> явление «отношения» не существует, если не сознается — но это только с той точки зрения, с какой то же самое может быть сказано о материальном міре. Единств<енный> выход отсюда — признать, что наряду с материей и психикой — протя-

[31] Шотландский философ Александр Бэн (1818–1903) различал 12 классов эмоций. См.: *A. Bain*. The Emotions and the Will. London, 1865. В тетради Франка «Психологическая библиография по отделам» упоминается третье издание этой книги 1880 года.

женно-объективным и непротяженно-субъективным — существует третье — среднее — непротяженно-объективное. Это не метафизика, т. к. здесь указывается не на метафизическую реальность, а на объективность в смысле необходимой мыслимости. [Впрочем, не необходимо-мыслимое, а необходимо-чувствуемое?].

———

Кажется, вся суть заключается в том, что наука, которая изучала до сих пор либо внешний материальный мір, либо индивидуальную психику, но не обращала внимания на взаимодействие психик, не приняла во внимание и того, что при взаимодействии психик чужая психика для постороннего наблюдателя так же объективна, как и материальный мір. В этом смысле всякая чужая психика есть именно непротяженно-объективное, и объективность «отношения» отличается от него только тем, что воплощается не в одном, а во многих людях. (Иное дело — объективность, сознаваемая независимо от людей вообще — право, логика, нравственность и пр. — объяснить). * *Если чуж я психик для н блюд теля объективн , то он же субъективн в том смысле, что он созн ет ее, к к элемент чужой психики, т. е. субъективн<ой> жизни. Н оборот, уч стник отношения, в к<ото>ром слились и его собственн< я>, и чуж я психик (или чужие психики), не созн в я его субъективности по отношению к нему с мому, не созн ет и ее субъективности по отношению к контр генту, прид ет ему х р ктер полной объективности в смысле внеш<ней> субъективности.*

[Соц<иально>-псих<ические> явления — просьба, веление (что еще?) отличаются ясно от простых социальных эмоций — чувств любви, дружбы, ненависти, близости, отчужденности, одобрения, уважения, презрения и пр. — тем, что первые необходимо требуют реального соприкосновения двух психик, т<огда> к<ак> вторые могут испытываться одним человеком по отношению к другому без того, чтобы этот последний чем либо участвовал в этом чувстве или даже сознавал его]

Более трудный, но крайне важный вопрос: отличаются ли, и если да, то чем — указанные соц<иально>-псих<ические> явления просьбы, веления (и т. п.?) от псих<ических> явлений отношений: дружбы, любви, враждебности, власти и пр.? (Первое ясное различие это то — что отношение есть нечто длительное, тогда как первые явления — моментальные. Но это не все, что можно сказать об этом)

Проблема прогресса есть проблема свободы — освобождения от зависимости. Технико-экономич<еский> прогресс — освобождение от зависимости от природы, социальный — освобождение от косвенной (экономическ<ой>) зависимости от человека, политическо-правовой — освобождение от непосредственной власти человека над человеком. Великий вопрос — как одеть раздетых и накормить голодных — имеет и своей целью, и своим средством — свободу.

Понятие зависимости есть краеугольный камень социальной статики, понятие освобождения — краеугольный камень социальной динамики. (ср. Струве (Борисов): проблема либерализма шире проблемы демократии: демократия (т. е. с<оциал>изм?) есть лишь средство разреш<ения> проблем<ы> либерализма)[32].

Примирить понимание общества, как социально-психического комплекса, с общественной точкой зрения в политич<еской> экономии.

[32] См.: «Проблема либерализма, как она выяснилась для нас, не исчерпывается вовсе вопросом об *орг низ ции вл сти*; таким образом она шире и глубже проблемы демократии; демократия в значительной мере является лишь методом или средством для решения проблемы либерализма» (*П. Борисов* [*П. Б. Струве*] В чем же истинный национализм? // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. IV (59). С. 508). Эту же статью Струве Франк имеет в виду в дневниковой записи 6 января 1902 г.: «Либерализм есть верховный моральный принцип (ср. Струве)» (*С. Л. Фр нк*. Дневник // С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 46).

[Содержание]

2. Из записной книжки [1902–1904 гг.][33]

Основная антиномия *соци льного иде л* [34]
Мораль Спинозы и Гёте[35]
О категории субстанциальности

---

[33] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank. Тетрадь «B25. Психологическая библиография по отделам». Запись на 7-й странице тетради, перед библиографией «Психологическая библиография по отделам» Темы записаны чернилами и лучшим почерком, исправления и текст после черты — карандашом и худшим почерком.

[34] *З чёркнуто*: «теории прогресса».

[35] Спиноза был первым мыслителем, «определившим философские идеи» Франка ещё в гимназические годы (см.: *С. Л. Фр нк*. Предсмертное // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1986. № 146. С. 120), а вот активный интерес к Гёте начинает определяться (под влиянием Струве) только в 1903–1904 годах. Впрочем, ещё 18 апреля 1902 г. Франк записывает в своём Дневнике отзыв о книге А. А. Шахова «Гёте и его время» (СПб., 1897). Крайняя узость позитивистской трактовки Шаховым мировоззрения Гёте наталкивает Франка на мысли, которые могли определить обозначенную тему: «Как ни смотреть на метафизику, как на *н уку*, метафизические чувства, борьба и столкновение со строем жизни не историческим, а вечным, порывания в душевные, духовные глубины, противопоставление всему “земному” чего-то более глубокого, чистого, вечного — все это *неизбежно*, и все это бесконечно ценно, быть может, одно только и ценно абсолютно» (*С. Л. Фр нк*. Дневник. С. 81). Отголосок намеченной темы встречаем у Франка в 1905 году: «<...>У нас мало знают о своеобразной и величественной этике Гёте, которая, на наш взгляд, образует переход от морали Спинозы к морали Ницше <...>» (*С. Л. Фр нк*. [Рец. на:] Dr. M. Kronenberg. Ethische Präludien // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 266).
Гёте писал о «решительном влиянии» на него Спинозы: «Напрасно ища во всем окружающем мире воспитательных средств, подходящих для моей странной натуры, я наконец наткнулся на “Этику” этого автора. Что я вычитал из этого сочинения, какие вложил в него при чтении собственные мысли, об этом мне трудно дать точный ответ, достаточно сказать, что я нашел здесь успокоение для своих страстей, и мне показалось, что передо мною открывается великий и свободный вид на ум-

Личность и общество *(о пр в х личности)*
О субъективной и объективной нравственности

Под соц<иальным> идеалом разумеется идеал обществ<енного> устр<ойства>. Отличие от морального идеала. Технический характер соц<иального> идеала (забвение этого). Относительная независимость от идеала морального. Мотив абстрагирования от последнего. Имманентный социальн<ый> идеал.

1) Идеал организации. Планомерность. Рационализация жизни. — Вся доселешняя история только «пролог» (Маркс)[36]. Скачек в царство свободы (Энгельс)[37]. Цитаты из других социалистов[38]. Законность этого идеала. — Пример: уничтожение войны. Человечество должно столковаться[39].

ственный и нравственный мир» (*И. В. Гёте*. Избр. филос. произведения / Под ред. Г. А. Курсанова и А. В. Гулыги. М., 1964. С. 193).

[36] Идея о том, что вся предшествующая история, как история борьбы антагонистических классов, была лишь прологом к созданию общества, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», ясно выражена уже в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса (см.: *К. М ркс, Ф. Энгельс*. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 447). См. также: «Человечество должно от социальной анархии перейти к социальной организации — говорит Маркс — и этот переход будет величайшим всемiрно-историческим событием, после которого только и начнется истинная история, тогда как нынешнее состояние есть лишь прелюдия к ней, до-историческая эпоха в жизни человечества» (*П. Струве, С. Фр нк*. Очерки философии культуры // Полярная звезда. 1905. № 3 (30 дек.). С. 176).

[37] О «скачке из царства необходимости в царство свободы» см.: *Ф. Энгельс*. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 295. Эта идея Энгельса также полемически воспроизводится в «Очерках философии культуры» (см.: *П. Струве, С. Фр нк*. Очерки философии культуры. С. 178).

[38] В «Очерках философии культуры» приводятся мысли Ш. Фурье, Ф. Бюше, а также Дж. Рёскина о необходимости перехода к планомерной социальной организации (см.: Там же. С. 176).

[39] В «Очерках философии культуры» эта задача явно ставится под сомнение: «Но социалистический идеал демократического деспотизма, опре-

2) Свобода. — Планомерность насчет подавления индивидуальности. Пример — обществен<ное> воспит<ание> детей. Друг<ой> прим<ер>: обобществл<ение> произв<одства> предметов духовн<ых> потребностей.

3. Конспекты лекций курса социальной психологии [1906 года][40]

[Отрывок 1][41]

I Мне поручено читать курс взамен В. Б. Ель<яшевича>[42] — Я чит<аю> курс соц<иальной> психологии; он

деляемого необходимостью организовать человечество, собственно говоря, останавливается на полпути. В самом деле, что гарантирует нам, что все человечество когда-либо способно будет столковаться между собою и подчинить свои действия единой великой задаче? И есть ли вообще основания надеяться, что массы сами *поймут* эту задачу, захотят служить ей и пойдут по верному пути?» (Там же.) В дальнейшем обсуждении Франк и Струве явно отдают предпочтение свободе личности перед внешней планомерностью, усматривая, впрочем, в качестве «идеала общественного устройства, приспособленного к культурному прогрессу», не демократический или аристократический деспотизм, а «общежитие, строй которого тонко и тщательно приспособлен к равновесию между общественной организацией и свободой личности» (Там же. С. 179).

40 Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 13. Course Outlines. Ярлыки: «A12. Курс социальной психологии, читанный С. Л. Франком вместо проф. В. Б. Ельяшевича, вероятно, на курсах М. Н. Стоюниной в 1906 г.» и «A14. Подготовительная работа к социальной философии — годы не указаны». Двойные и одинарные тетрадные листы, из разных тетрадей, в основном чернила, с правкой и дополнениями чернилами или карандашом, некоторые части текста перечеркнуты (приводятся в примечаниях). Текст сгруппирован в «отрывки» по двойным или одинарным тетрадным листам.

41 Двойной тетрадный лист (лиц. и об.) в клетку, чернила.

42 В. Б. Ельяшевич читал курс «Общая теория права».

[Содержание]

явл<яется> не продолж<ением> курса В<асилия>Б<орисовича>, но скорее введением в него. Наши взгляды близки, он также указывал на соц<иально>-псих<ологические> основы права. Я подведу к тому месту, с которого он начинает.

———

1) Соц<иальная> псих<ология> — новая наука, не имеющ<ая> ни курсов, ни учебн<иков>, ни системы, разрабатыв<ается> лишь в посл<едние> годы — французами (Тард[43], Дюркгейм etc.), немцами (Зиммель, Вундт[44]). — Я даю не систему, а лишь очертания системы и осн<овные> вопросы. —

2) Соц<иальная> псих<ология> — обобщающая социальная наука. Необходимо выяснить ее отнош<ение> к тому, что называется социологией, и т<аким> п<утем> обосновать ее знач<ение>, как обобщ<ающей> соц<иальной> науки.

3) Плачевн<ые> судьбы социологии. — Офиц<иально> родилась около 100 л. тому назад — Ог. Конт[45]; фактически раньше — Монтескье[46], Вико[47]. — Множество тракта-

---

[43] «Гейдельбергская тетрадь» Франка содержит конспект статьи французского социолога Габриеля Тарда (1843–1904) «La realité Sociale» (Revue philosophique de la France et de l’étranger, 1901, t. 52), а также рецензии на его книгу «L’Opinion et la foule» (1901) из следующего тома этого журнала.

[44] «Гейдельбергская тетрадь» Франка содержит подробные конспекты двух работ немецкого психолога и философа Вильгельма Вундта (1832–1920) — 1-го тома «Психологии народов»: *W. Wundt.* Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. Leipzig, 1900) и «Этики» (Ethik. 2-e Auflage. Stuttgart, 1892).

[45] Термин «социология» для обозначения науки о законах общественного развития введён Огюстом Контом в 1839 г.

[46] Шарль Луи Монтескье в трактате «О духе законов» (1748) одним из первых подошёл к проблеме общества как такового, поставив вопрос о причинах нравов и идей.

[47] Джамбаттиста Вико в своём главном произведении «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) выступил основоположником исторического метода, обосновав единство и закономерность всемир-

тов, но науки нет, п. ч. нет предмета. Сравнить курсы напр. Спенсера[48], Летурно[49], Уорда[50], Фулье[51], Тарда[52] — ничего об-

---

ной истории в её конкретно-исторических формах. Он считал, что социальные устои развиваются из естественных причин (обычаев, нравов), и происхождение общественных институтов следует искать в модификациях сознания людей. История и каждое общество движется по спирали, сменяющимися циклами — «век богов», «век героев», «век людей». На последней стадии общество гибнет. Вико стремился придать истории как науке об обществе геометрическую точность.

[48] Английскому философу и социологу Герберту Спенсеру (1820–1903) принадлежит три тома «Оснований социологии» (Principles of Sociology, 1874–1896), а также однотомник «The Study of Sociology» (1873, 1896; рус. пер.: *Г. Спенсер*. Изучение социологии. СПБ., 1899; в двух томах был издан в 1874–1875, и под названием «Социология, как предмет изучения» — в 1896).

[49] Шарль Летурно (1831–1902) — французский этнограф-социолог. Имеется в виду, очевидно: *Ch. Letourneau*. La sociologie d'après l'ethnographie. Paris, 1880 (рус. пер.: *Ш. Летурно.* Социология по данным этнографии. СПб., 1896; *Ш. Летурно*. Социология, основанная на этнографии. Вып. 1–3. СПб., 1895–1898).

[50] Лестер Уорд (1841–1913) — американский социолог. Ещё в книге «Теория ценности Маркса и её значение» (1900) Франк отмечал роль Л. Уорда в формировании идей социальной психологии и ссылался на его «Dynamic Sociologie». В данном случае имеется в виду, очевидно, работа: *L. Ward*. Outlines of Sociology. New York, 1898 (рус. пер.: *Л. Уорд*. Очерки социологии / Пер. Е. И. Бошняк. М., 1901). Была также совместная работа: *J. Dealey, L. Ward*. A Text-book of Sociology. New York, 1905, — но на русский язык она не переводилась.

[51] Из работ французского философа Альфреда Фулье (1838–1912) Франк мог иметь в виду работу «La science sociale contemporaine» (1880, в 1904 вышло уже 4-е изд.; рус. пер.: *А. Фулье*. Современная наука об обществе. М., 1895). Вслед за Спенсером, Фулье был сторонником органицистского понимания общества, и, одновременно, сторонником теории общественного договора, ввёл понятие общества как договорного организма. В обществе есть «гармония частей, подчинение идее целого, взаимодействие средств и целей, добровольное соглашение органов действовать к благу целого организма» (Там же. С. 70).

[52] У Г. Тарда, очевидно, имеются в виду «Logique sociale» (1895, рус. пер.: *Г. Т рд*. Социальная логика / Пер. с франц. М. Цейтлин. СПб., 1901) или «Les lois sociales» (1898, рус. пер.: *Г. Т рд*. Социальные законы. Личное творчество среди законов природы и общества / Пер. с франц.

щего. *Ник ких общих тр диций, отл<ичий> от др<угих> н ук.* Под именем социологии соединяют — филос<офию> истории, исслед<ование> первоб<ытного> права, философию права, этнографию и мн<огое> др<угое>. Почему иссл<едование> брака ботокудов[53] — социология, а иссл<едование> брака русских — гражданское право?

4) Причины этого явления: невозможность обобщающ<ей> соц<иальной> науки, когда невыясн<ены> ее задачи и точка зрения. Наивный реалистический взгляд на науку, как обобщение данного; — бесконечное многообразие материала. Наука нуждается в точке или угле зрения. Аналогия с философией. Под философ<ией> понималась раньше совокупность всех наук — следы этого взгляда — natural philosophy[54], герм<анский> «философск<ий> фа-

А. Ф. под ред. и с предисл. Л. Е. Оболенского. СПб., 1900; в 1906 книга вышла вторым изданием, был также другой перевод в 1901 г.).

[53] Ботокуды — племя южноамериканских индейцев в восточной Бразилии. Об обычаях ботокудов писал, в частности, Ш. Летурно (см.: *Ш. Летурно*. Социология, основанная на этнографии. Вып. 1. М., 1905. С. 96).

[54] Natural philosophy или philosophy of nature — отрасль знания, предшествовавшая современному естествознанию и развитию отдельных наук, охватывавшая всю область природы. «Дисциплинарная структура современной науки — относительно поздний продукт развития нововременной науки. Так называемая "научная революция" 17 в., а также 18 в. еще едва ли затронули единство "natural philosophy". Только в начале 19 в. в области наук о природе начало происходить отграничение первых дисциплин — химия и немного позднее физика, пожалуй, являются наиболее ранними примерами. В области, которую позднее (со времени Дильтея) называют науками о духе, примерно в то же время в классической филологии и истории появились первые дисциплинарные образования. Только столетие спустя — т.е. в начале этого столетия — формируется третья область дисциплин. Из синтеза методических начал наук о духе и наук о природе возникают науки об управлении и социальные науки» (*R. Stichweh*. Wissenschaft, Universität, Professionen Soziologische Analysen. Frankfurt am Main, 2013. S. 17). Словосочетание активно использовалось в английской традиции, понимавшей «philosophy» как совокупность наук — см.: *I. Newton*. Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica (1687); *T. Thomson, P. G. Tait*. Treatise on Natural Philosophy. Oxford, 1867.

культ<ет>»[55]. Все же философия в лучшем положении — она иссл<едует> самое простое (перв<ичные> понятия), социология же — самое сложное. Кантовская реформа философии. Дух ее: новая точка зрения, специфическая для философии.

5) Зиммелевское определ<ение> социологии[56]. Формальный и материальный момент соц<иальных> явлений. — Отдельные науки исследуют известн<ый> интерес — хозяйств<ен-

---

[55] В эпоху Просвещения возросло значение философского знания, до того выполнявшего лишь пропедевтическую функцию в системе факультетов (теологии, права, медицины). С этого времени «философия — еще не дисциплина среди других дисциплин, а, скорее, универсально-научная способность критики знания других дисциплин, способность оспаривания, ищущий, исследующий взгляд, не готовый принимать догмы на веру, но имеющий право подвергнуть критике уже начинающиеся научные исследования» (*R. Stichweh*. Akademische Freiheit in europäischen Universitäten. Zur Strukturgeschichte der Universität und des Wissenschaftssystems Die Hochschule // Journal für Wissenschaft und Bildung. 2016. 25 (2). S. 26). В этом духе Кант намечал университетскую реформу, в которой философский факультет должен был занимать высшее положение («Спор факультетов», 1798); В. фон Гумбольдт и И. Г. Фихте также провозглашали философию высшим, критическим, типом знания в университетском образовании. По Гегелю, философия должна быть упражнением для мышления, а вместо этого происходит «странное явление», «когда философ излагает в философии, больше или меньше, некоторые или вообще различные науки, как и представитель любой другой науки. Материал — духовный и природный мир — тот же самый, и, следовательно, философия должна расчленяться на те же самые частные науки» (*Г. В. Ф. Гегель*. О преподавании философии в университетах. Письмо к прусскому королевскому правительственному советнику, профессору Фридриху фон Раумеру от 2 августа 1816 г. // Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет. М., 1972. Т. 1. С. 424–425). Университетская реформа в Германии повысила статус философии, философский факультет стал выпускать студентов (устав утвержден в 1838 г.), но его структура определялась с точки зрения дисциплин, поэтому к нему были отнесены все науки от математики до филологии и камеральных наук (см.: *М. Дёмин*. Немецкий университет XIX века и дисциплинарная специализация философии // Логос. 2013. № 1. С. 240–261).

[56] См.: *Г. Зиммель*. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. С. 303.

ный>, духовный. Соц<иальные> явления — интерес и процесс общения, как таковой. Примеры: союз семейный, церковный, хозяйственный, политический. Всюду специф<ические> явления общения: кооперация, чувство солидарности, раздел<ение> труда, власть и подчинение, объективация группы и т. п. **Для отд<ельных> соц<и льных> н ук это б зис — прим<ер> чувство солид рности.* Эти-то явления и должна изучать социология. Социология, как наука о процессе и формах общения. Близость к теории права (формы общения). Разница — право игнорир<ует> соц<иально>-псих<ологическое> содержание, *не охв тыв ет всех норм*.

6) Отличия социологии: 1) от социальной философии — идея оценки, смысла, *должного,* чуждая теоретич<еской> науке. 2) от всех исторических наук — иссл<едование> постоянных законов. 3) от «социальной энциклопедии».

7) Сходство с кантианством.

II. 1. Итак, задача социол<огии> — изучение общения. Вопрос о методе, или, точнее, о характере предмета. Что является исходной точкой изучения — индивид или общество? Есть ли общество совокупность личностей или нечто самостоятельное? В перв<ом> случае надо исходить от личности, во втором — от общества.

2. Индивидуализм и *(философск<ий>)* социализм. — вопрос о благе, оценке. Не смешивать с социализмом, как хозяйств<енной> проблемой: пример — Михайловский — инд<ивидуал>ист-соц<иал>ист[57]. Нас интерес<ует> только теоретическая проблема. Индивидуализм и «социологизм». Посл<едний> утвержд<ает>, что обществ<енная> наука есть наука об обществе, как самост<оятельной> реальности.[58]

---

[57] Имеется в виду, что Н. К. Михайловский проповедовал, одновременно, и высшую роль свободной индивидуальности, и социализм; «критически-мыслящие личности», самые развитые индивиды, должны посвятить себя и отдать свою жизнь делу пропаганды социализма.

[58] Постановка Зиммелем во главу угла не «общества», а «социализации» шло вразрез со свойственным XIX в. рассмотрением общества как аб-

3. Сходство с номинализмом и реализмом в логике (Зиммель)[59].

4. Общий дух совр<еменного> міросозерцания на стороне социологизма. Контраст с XVIII веком. Договорная теория Руссо. Мысль, что общество больше, чем личности, даже не оспаривалась — она игнорировалась. — Индивидуализм отдельн<ых> наук: полит<ической> экономии, истории, языка etc. —

5. Поворот после французск<ой> революции. Катастрофа показала стихийность общ<ественной> жизни, независимость ее от воли личности. Первые застрельщики нов<ого> учения социологизма — реакционн<ые> писатели — де

страктного сверхиндивидуального единства (Сен-Симон, Конт) и поставило вопрос об индивидуализме и универсализме. Есть ли общество лишь сумма индивидов, или оно обладает независимой от индивидов коллективной сущностью? Зиммель пытался обойти эту проблему, положив в основу понятие взаимодействия. «Общество, как и человеческий индивидуум, не представляет собой вполне замкнутой сущности или абсолютного единства. По отношению к реальным взаимодействиям частей оно является только вторичным, только результатом, причем и объективно, и для наблюдателя» (*Г. Зиммель.* Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. С. 313–314). См.: *C. Gülich, R. Kramme.* Formale Soziologie // Soziologie-Lexikon / Herausg. H. Reinhold, S. Lamnek, H. Recker. 4 Aufl. München — Wien, 2000. S. 174–175).

59 Франк отсылает к работе 1890 г.: «Затруднения, которые содержат в себе отношение между всеобщим и индивидуальным в социологическом аспекте, вполне соответствуют тем, которые обнаруживаются в этом отношении и с точки зрения чистой теории познания; они сказываются также в практических затруднениях и спорах по вопросу о тех реальных формах, которые принимает это отношение. Я полагаю, что те своеобразные противоречия, которые обнаруживает это отношение в области теоретической и которые получили самое яркое выражение в средневековой противоположности номинализма и реализма, все еще продолжающей существовать в других формах, могут происходить, собственно говоря, только от недостаточной привычки к мышлению» (*Г. Зиммель* Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. С. 318).

Местр, Бональд, Бёрк[60]. Бональд: «не индивиды создают общество, а общество создает индивидов, п. ч. они существуют только в обществе и для общества»[61]. Из этого источника произошли 1) Конт* *Для философ нет ничего ре льнее человечеств , отдельн<ый> человек есть бстр кция*[62] *(повтор<ено>*

[60] Французские философы Жозеф де Местр (1753–1821), Луи Бональд (1754–1840), и английский политический мыслитель Эдмунд Бёрк (1729–1797) известны как идеологи консерватизма. Де Местр рассматривал все исторические события с точки зрения божественного промысла: народ должен жить в послушании церкви и монархии, если этого не происходит, Бог карает его, и тогда он платит жертвы в виде революций и войн. Бональд утверждал божественность идей общества и государства. Бёрк подверг критике идеологию французской революции, отстаивая приоритет сохранения традиций и ценностей перед разрушительным новаторством.

[61] Франк цитирует Бональда по историко-философскому обзору французского социолога Альфреда Эспинаса (1844–1922): «Ce ne sont pas seulementles individus qui constituent la société, mais la société qui constitue les individus, puisque les individus n'existent que dans et pour la société» (*A. Espinas.* Des Sociétés animales*,* étude de psychologie comparée / 2e éd. Paris, 1878. P. 67; см.: *А. Эспин с*. Социальная жизнь животных. Опыт сравнительной психологии с прибавлением краткой истории социологии / Пер. со 2 фр. изд. Ф. Павленков. СПб., 1882. С. 51). Книга содержится в библиографических списках тетради «Психологическая библиография по отделам», в отделе «Зоопсихология», однако конспекта этой книги в тетрадях Франка не выявлено.

[62] См.: «<...>L'homme proprement dit n'est, au fond, qu'une pure abstraction; il n'y a de réel que l'humanité, sur tout dans l'ordre intellectuel et moral» (*A. Comte*. Cours de philosophie positive. T. 6. Le Complément de la philosophie sociale, et les conclusions générales / 5e éd. Paris, 1894. P. 636) («Человек, собственно говоря, в сущности только чистая абстракция; в реальности существует лишь человечество, причём в интеллектуальном и нравственном порядке». Пер. с франц. В. В. Чернышова). А. С. Лаппо-Данилевский приводил эту цитату в своей статье о Конте в сборнике «Проблемы идеализма», при этом замечал: «Не совсем ясно, признавал ли Конт данное положение одним только субъективным принципом, или придавал ему реальное значение», — а также отмечал критику этой идеи Конта со стороны Б. Чичерина, R. Eucken'a и F. Allengry (см.: *А. С. Л ппо-Д нилевский*. Основные принципы социологической док-

Рен ном[63]*)* и вся социология 2) Сен-Симон и экономический материализм[64] 3) *Гегель и* историческая школа права[65].

трины О. Конта // Проблемы идеализма. Сб. статей под ред. П. И. Новгородцева. М., [1902]. С. 459).

63 См., напр.: «Pour le matérialisme, il n'y a que l'atome qui existe pleinement; mais pour le vrai philosophe, pour l'idéaliste, la cellule existe plus que l'atome, l'individu existe plus que la cellule; la nation, l'Église, la cité existent plus que l'individu, puisque l'individu se sacrifie pour ces entités, qu'un réalisme grossier regarde comme de pures abstractions. <...> L'absolu de la justice et de la raison ne se manifeste que dans l'humanité: envisagé hors de l'humanité, cet absolu n'est qu'une abstraction; envisagé dans l'humanité, il est une réalité» (*E. Renan*. Dialogues et fragments philosophiques / 4[e]éd. Paris, 1895. P. 90–91, 310). («Для материализма не существует ничего кроме атома, который только и существует полноценно; но для истинного философа, для идеалиста, клетка реальнее, чем атом, индивид реальнее чем клетка, Церковь, город существуют реальнее, чем индивид, поскольку индивид жертвует собой ради этих сущностей, которые грубый реализм рассматривает как чистые абстракции. <...> Абсолют правды и разума проявляется только в человечестве: рассматриваемый вне человечества он ни что иное, как абстракция; рассматриваемый в человечестве, он — реальность». Пер. с франц. В. В. Чернышова).

64 Имеется в виду, прежде всего, марксизм.

65 Историческая школа права возникла в первой половины XIX в. в контексте спора о необходимости принятия в немецких землях единого кодекса гражданского права; выступала против теории естественного права и против произвола законодателя. Основателем был К. Ф. фон Савиньи, сформулировавший понятие «народный дух» и считавший, что право возникает, формируется и погибает вместе с народом, его породившим (см.: *K. F. v. Savigny.* Von beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Heidelberg, 1814). На идеи Савиньи значительное влияние оказал Гегель. С конца 1840-х гг. была подвергнута критике, в особенности Р. Иерингом, считавшим, что право не возникает естественным путем из народного духа, а есть результат сознательной деятельности, «*борьб з пр во есть обяз нность пр вомочного по отношению к себе с мому*», «*з щит пр в есть обяз нность перед обществом*» (*Р. Иеринг.* Борьба за право / Пер. С. И. Ершова. Изд. 2-е. М., 1907. С. 32, 55). Работа Иеринга заканчивалась лозунгом: «в борьбе обретешь ты право свое» (Там же. С. 96). Резкая критика исторической школы права содержалась в магистерской диссертации преподавателя Франка по истории философии права на юридическом факультете Московского университета: *П. И. Новгородцев*. Историческая школа юристов, ее

6. Реакция в сторону индивидуализма: в пол<итической> эконом<ии> — Карл Менгер и австр<ийская> школа — «атомизм»[66], в праве — упадок истор<ической> школы, в социологии — Зиммель, Тард, Уорд[67], падение органич<еской> теории общества.

происхождение и судьба: Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. М., 1896.

[66] Австрийский политэконом Карл Менгер (1840–1921) в книге «Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie ins besondere» (1883) специально отвечал на «упрёк в “атомизме” теоретической национальной экономии» (так называется 8-я глава) со стороны исторической школы политэкономии. «Историки», по его словам, «крайне легкомысленно» обвиняли представителей австрийской школы в том, что «явления народного хозяйства в конце концов приводятся в теории к индивидуальным хозяйственным стремлениям, к их простейшим конститутивным элементам и таким способом разъясняются». В этом упрёке, по мнению Менгера, происходит смешение исторической и теоретической точек зрения и проявляется непонимание истинной сущности народного хозяйства. Между тем, по Менгеру, «народное хозяйство» «отнюдь не есть нечто противоположное сингулярным хозяйствам народа, или наряду с ними существующее», — «оно есть своеобразная компликация сингулярных хозяйств», или «результирующая всех бесчисленных единично-хозяйственных стремлений в народе». Поэтому: «Кто хочет уразуметь теоретически явления “народного хозяйства”, те сложные человеческие феномены, которые мы обыкновенно обозначаем указанным выражением, тот должен возвратиться к их *истинным* элементам, к *сингулярным хозяйств м н род* , и стараться исследовать законы, по которым создаются первые из последних» (см.: *К. Менгер.* Исследованиях о методах социальных наук и политической экономии в особенности // К. Менгер. Избранные работы. М., 2005. С. 353, 355–356).

[67] Л. Уорд тесно связывал социологию с психологией, а психологию — с биологией и физикой. В обществе действуют «социальные силы», являющиеся проявлениями «одной и той же психической силы», «подобно тому, как тяготение, свет, теплота и т.д. суть только проявления одной и той же мировой силы. Не надо забывать, что психическая сила сама по себе есть только одно из проявлений мировой силы. Желание это всепроникающий, весь мир оживляющий принцип, <...> жизненная сила, двигающая миром. Это органическая сила» (*Л. Уорд.* Очерки социологии. С. 119). Психическую силу Уорд сводил к «неудовлетворенным желаниям» и к способности их удовлетворить. Социальные силы, вытекающие

7. Вопрос по существу. Формул<ирую> недост<аточность> индивидуализма: он не знал проблемы реальности общества в ее остр<ой> постановке. Люди сошлись, сговорились — возникло общество, т.е. не возникло ровно ничего нового. — Представьте себе *возникн<овение>* компании. Где общество, когда оно возникло? Его нет. Таков наивный рационалистич<еский> простой взгляд индив<идуализма> XVIII века. — Но он часто говорил о том, что должно быть, а все иррац<иональные> явления считал пр<оду>ктом невежества, злой воли и треб<овал> отмены их. Следов<ательно>, в изв<естном> смысле и он признавал неразложимый остаток общественности.

8. Примеры реальности обществ<енных> явлений и независимости их от личной воли. Фетишизм хозяйств<енной> жизни: деньги, машины. (Гл. Успенский о железе[68]). Право — закон, мист<ический> характер правовой жизни. Язык **М кс Мюллер*[69], нравы **«всемогущество» нглийского п рл мент и его покорность обыч ям*, религия etc. *Кому мы*

из нее, классифицировались как сохранение индивида, продолжение рода, эстетические, интеллектуальные, нравственные силы. Общество понималось им как эволюционирующий механизм различных социальных сил. Цель социологии — разумно направить и ускорить социальную эволюцию по направлению ко все более совершенному обществу.

[68] Имеется в виду рассказ Г. И. Успенского «Книжка чеков. Эпизод из жизни недоимщиков» о том, как ради наживы крестьян сгоняют с их земли, заставляют насильственно переселяться. Главный персонаж — купец Иван Кузьмич Мясников, под «железом» подразумевается руда. «И действительно, после того как исчез лес, Иван Кузьмич напал на камень и стал рыться за ним в глубь земли, таскать его оттуда и продавать до тех пор, покуда не вытаскал весь и покуда вырытые им пещеры не обвалились и не задавили несколько десятков человек. Тогда оказалось, что и железа в этих местах видимо-невидимо! Иван Кузьмич принялся за железо. Рыл, вывозил и продавал, а деньги возил в банк и получал книжки чеков» (см.: *Г. И. Успенский*. Книжка чеков: Эпизод из жизни недоимщиков. СПб., 1898).

[69] «Гейдельбергская тетрадь» Франка содержит конспект примерно 70 первых страниц первого тома книги немецкого языковеда Макса Мюллера (1823–1900) «Лекции по науке о языке»: *M. Müller*. Vorlesun-

подчиняемся? — Всюду — внеиндивидуальная реальность общества *[язык «требует», религия, нр вы «требуют»]*.

Так<им> обр<азом> — какая-то дуальная реальность общества несомненна.

Как объяснить ее?

9. Как объяснить эту реальность? *З д ч социологии — объяснить это*. Обычн<ый> соц<иолог>изм не отвечает на это. «Мистический» характер реальности *(созн тельно у родон ч< льников> (Бон< льд>, Местр), бессозн< тельно> теперь)*. Связь между людьми. Что значит «между»? Гипостазирование. Откуда берется новое? Индивидуализм все же ближе к здравому смыслу. *Н ук не терпит мистицизм* . Исключение — органическ<ая> теория общества.

10. Орган<ическая> теория. Аналогия с организмом. *Устр нение утрировки*. (Отвод социально-политических «консеквенций». Таковых не существует. *Д рвинист — не обезьян*). Загадочность общества = загадочн<ость> организма. Клетки и организм. — Разъяснение загадки — общество есть живое существо. *З г дочность ре льности усилен з г дочностью жизни*. Но что значит живое существо? Витализм — неверность его с методологич<еской> точки зрения[70]. Отсутствие в обществе реального психич<еского> единства. Одна загадочность заменена другою. — Органич<еская> теория — не теория, а анало-

---

gen über die Wissenschaft der Sprache. I Bd. Leipzig, 1892 (первое английское изд. — 1861, немецкое — 1863).

[70] Уже через два года Франк отходит от критики витализма и приветствует его как поворот к метафизике. См.: *С. Л. Фр нк*. Личность и вещь (философское обоснование витализма) // Русская мысль. 1908. Кн. XI. С. 50–81.

[71] Имеется в виду рассказ Тита Ливия о первом уходе плебеев на Священную гору (494 г. до н. э.). Менений Агриппа (бывший консул из плебеев) убедил их вернуться, рассказав притчу, из которой следовало, что части общества также неразрывно связаны, как и органы тела: «Так, сравнением уподобив мятежу частей тела возмущение плебеев против сенаторов, изменил он настроение людей» (*Тит Ливий*. История Рима от основания города. М., 1989. Т. I. С. 89).

гия, каковой она была у Менения Агриппы[71], Платона[72], Гоббса[73] и др. Частица гилозоизма — метафизика!

11. Перевернуть: организм есть общество. Индивид, значит, тоже не реален, реальны в конечн<ом> счете и не клетки, а лишь атомы. Вопрос усложняется. «Здравый смысл», утвержд<ающий> реальность только индивида, отказывается служить.

12. Гносеологическая постановка вопроса. Что есть реальность, вещь? Условность этого понятия и методологическое его решение. Превращение Dingbegriff в Relationsbegriff[74]. «Вещь» — всегда неразложенный остаток. (Аналог<ия> с номинал<измом> и реализмом).

---

[72] Речь идет о платоновской аналогии между тремя частями души (разумной, страстной и вожделенной) и тремя сословиями в государстве (см: *Пл тон*. Государство. 580d — 583b // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 372–376).

[73] Основным понятием философии Т. Гоббса является понятие «тело», при этом он различал тела естественные и искусственные, прямо называя государство искусственным человеком («the artificial man»): «В этом Левиафане *верховн я вл сть*, дающая жизнь и движение всему телу, есть искусственная *душ* , должностные лица и другие *предст вители судебной и исполнительной вл сти — искусственные суст вы*; *н гр д и н к з ние* (при помощи которых каждый сустав и член прикрепляются к седалищу верховной власти и побуждаются исполнить свои обязанности) представляют собой *нервы*, выполняющие такие же функции в естественном теле; *бл госостояние* и *бог тство* всех частных членов представляют собой его *силу*, salus populi, *безоп сность н род* , — его занятие; *советники*, внушающие ему все, что необходимо знать, представляют собой *п мять*; *спр ведливость* и *з коны* суть искусственный *р зум* (reason) и *воля*; *гр жд нский мир — здоровье*, *смут — болезнь*, и *гр жд нск я войн — смерть*» (*Т. Гоббс*. Левиафан, или материя форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 6). Деньги Гоббс уподоблял крови, а колонии — потомству государства (см.: Там же. С. 196). Право взимания податей и налогов он называл питательной способностью, право управления и командования — двигательной, а власть издавать законы — разумной способностью (Там же. С. 257).

[74] См. прим. 5.

[Содержание]

Методологическое обоснование социального инд<ивидуал>изма (номинализма).

Задача — объяснить, следовательно, разложить общество!

[Отрывок 2][75]

1. Перевернуть орган<ическую> теорию: организм есть общество. Индивид, значит, тоже не реален. «Здравый смысл» оказывается «взглядом, не омраченным знанием дела». Реальны только атомы. Невозможность такой основы общ<ественной> науки (неразрешенность проблемы трех тел[76]).

2. Гносеологическая постановка вопроса. Что есть вещь, существо? Условность этого понятия (ср. жидк<ие> и сыпуч<ие> тела) и методологическое его решение. Превращение понятия вещи в понятие отношения. Вещь — всегда неразложимый остаток. Обоснование социального номинализма. Задача объяснить — следовательно, разложить общество! Для общественной науки — человек — единство, ибо он выступает, как таковое, и его сложность не касается общественного агрегата, не определяет его. Человек выступает как «я». Отношение сознаний.

3. Переход к социальной психологии.

Сведение у Маркса «фетишей» к «отношению между людьми». Что значит «отношение»? Оно само есть нек<ото>р<ый> фетиш! «Между» людьми нет ничего, следов<ательно> и «отношения». Все — внутри! Связь — психическая. Новое — есть новое в душах людей. Индивидуалистич<ес-

[75] Двойной тетрадный лист (лиц. и об.) в клетку (едва просматривается), особо чёрные чернила.

[76] Задача трёх тел — одна из задач небесной механики, состоящая в определении относительного движения трёх тел, взаимодействующих по закону тяготения Ньютона. А. Пуанкаре доказал, что задача не имеет общего решения (см.: *H. Poincaré.* Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste. V. 1–3. Paris, 1892–1899).

кая> точка зрения. Недостаток социологии XVIII в. — не в индивидуализме, а в рационализме, в недопущении иррациональных психических элементов, существующих в силу взаимодействия сознаний.

Взаимодействие сознаний. Все должно быть объяснено отсюда. Примеры хозяйств<енного>, правового, культурного фетиша — постулат их сведения к психич<еским> явлениям.

Психологическое направление в отд<ельных> обществ<енных> науках: в полит<ической> экономии (теория ценности: объективная цена из субъективных оценок); в праве — Петражицкий[77]. Проблема власти. — Психологическая социология — Зиммель, Тард. *Völkerpsychologie*[78]. *Herbart*[79].

---

77 С точки зрения Льва Иосифовича Петражицкого (1867–1931) право есть «явление духовного мира, психическое явление, явление нашей души», «правовые явления суть психические акты; они происходят в душах человеческих индивидов и зависят от психической природы этих индивидов» (*Л. И. Петр жицкий*. Очерки философии права. Вып. 1: Основы психологической теории права. Обзор и критика современных воззрений на существо права. СПб., 1900. С. 9, 26).

78 См. прим. 44. Конспектируя в «гейдельбергской тетради» первый том «Психологии народов» Вундта, Франк так обобщает позицию автора: «Völkerpsych<ologie> не есть исследование психологии отдельных рас и народов, т. е. социальная характерология (Вундт назыв<ает> ее психической этнологией), а исследование общих законов социальной психологии (с. 3–5)».

79 Иоганн Фридрих Гербарт (1776–1841) основывал психологию на фактах сознания. Сознание — не абстрактное Я (Фихте), а единство переживаний. «Находим ли мы в самосознании хоть когда-нибудь самих себя просто и только как таковое знание о себе? Никогда. Всегда вмешивается какое-нибудь индивидуальное определение; мы находим себя мыслящими, хотящими, чувствующими, страдающими, действующими, в определенном отношении к тому, что в данный момент служит предметом мышления, хотения, чувствования и т. д.» (*И. Ф. Герб рт*. Психология. М., 2007. С. 75). Поэтому для познания Я необходима интроспекция. Поскольку душевные явления постоянно колеблются (усиливаются или ослабевают), их можно и нужно измерять, и Гербарт настаивал на применении в психологии математики. Душа связана с телом посредством нервной системы и получает представления из вне-

[Содержание]

Школ Lazarus' [80]. Предмет социологии — общение; общение — взаимодействие сознаний.

Общение групповое и личное. Второе должно являться основой первого. Социальная психология (психол<огия> общества) и интер-психология. Вся обществ<енная> жизнь — психическая. *Интер-психология — мех ник обществ . Индивиду льное созн ние — общественный том.*

Интер-психология — до сих пор предмет только для художественн<ой> литературы. Любовь, вражда, власть, близость, симпатия, антипатия, сближение, разрыв etc. Всего этого нет ни в одной науке. Это и есть задача интер-психологии. Влияние человека на человека, сознания на сознание.

Реакция сознания на сознание. Отношение живого к живому. С одн<ой> стороны — физиологическая связь, с другой — инстинкт борьбы. Симпатия и антипатия (в животн<ом> міре). Отличие взаимодействия сознания с сознанием от взаим<одействия> сознания с неодушевл<енной> природой (Тургенев)[81]. Застенчивость, как элементарная реакция сознания на сознание.

шнего мира. Гербарт ввел в психологию понятие «бессознательных представлений».

[80] Мориц Лацарус (1824–1903) и Гейман Штейнталь (1823–1899) развивали идеи этнопсихологии (Völkerpsychologie), восходящие к В. Гумбольдту: понятие последовательно развивающегося народного духа (Volksgeist). Лацарус также был последователем Гербарта. См. также прим. 196.

[81] Как следует из заметок в следующем конспекте (см. прим. 200), Франк имеет в виду стихотворение в прозе И. С. Тургенева «Собака» (см.: *И. С. Тургенев*. Полн. собр. соч. и писем : в 30 т. Т. 10. М., 1982. С. 129–130). В связи с проблемой другого Я оно было процитировано неокантианцем О. Либманом в книге «Gedanken und Tatsachen» (Strassburg, 1904. Bd. 2), на что позднее обратил внимание И. И. Лапшин: «Прежде всего, он обратил внимание на неудержимую инстинктивную наклонность нашу приписывать окружающим живым существам сознание, и для иллюстрации своей мысли он приводит стихотворение в прозе

Роль общения в психической жизни. Тяжесть одиночества. — Одиночное заключение, как наказание; его смысл: лишение общения. — Веселье, возможно только в обществе. — Потребность в одобрении и близости. Базаров[82]. — Одиночество высших натур (из писем Ницше[83]). (Спиноза, как исключение[84]). Общение, как самоцель, и общение, как

Тургенева “Собака”» (*И. И. Л пшин*. Проблема чужого «Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 165–166).Франк позднее привёл это стихотворение в «Непостижимом», подчеркнув, что на примере отношения между человеком и животным Тургенев выразительно изобразил «отношение “я — ты” в его первичном смысле, как непосредственный опыт о реальности» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939. С. 159, прим.).

82 Возможно, Франк имеет в виду слова тургеневского Базарова: «Удивительное дело, как человек еще верит в слова. Скажут ему, например, дурака и не прибьют, он опечалится; назовут его умницей и денег ему не дадут — он почувствует удовольствие» (*И. В. Тургенев*. Отцы и дети // И. В. Тургенев. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. М., 1981. С. 179).

83 В «гейдельбергской тетради» содержится несколько выписок Франка из книги Э. Фёрстер-Ницше (*E. Förster-Nietzsche*. Das Leben Friedrich Nietzsche’s. Bd. 2. 2 Abt. Leipzig, 1904), в том числе три цитаты из писем Ф. Ницше, в которых так или иначе говорится об одиночестве избранных. Две цитаты приведены Франком (в его переводе) в конспекте 1910–1911 года (см. документ 4, прим. 232 и 233). Третья цитата из письма к сестре от 20 мая 1885 г.: «...Das man ...eigentlich nur unter *Gleichgesinnten*, Gleich-Gewillten *gedeihen* kann, ist mein Glaubenssatz... Ich bin lächerlich-glücklich gewesen, wenn ich mit Jemandem irgend ein Fleckchen und Eckchen gemein fand oder zu finden glaubte» (Ibid. S. 596) — «Что... собственно, можно *процвет ть* только среди *единомышленников*, единочувственников, есть моя вера... Я был до смешного счастлив, когда находил или думал найти с кем-нибудь какое-нибудь общее местечко или уголок» (пер. с нем. Т. Н. Резвых).

84 Имеется в виду, что Спиноза как раз в одиночестве находил высшее благо — об этом пишет Куно Фишер, которого в это время переводил Франк: «Отвоевав у судьбы с непреклонным упорством эту независимость и это одиночество, он остался верен им до своего последнего вздоха; они были его единственным и высшим благом, той формой жизни, в которой он только и мог хорошо себя чувствовать» (*Куно Фишер*. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение / Пер. с 4-го нем. изд. С. Л. Франка. СПб., 1906. С. 133.

средство: 1) беседа, Geselligkeit[85], хождение в театр, в гости, разговор[86], etc., половина жизни проходит в нем. 2) общение заинтересованное (общение, как средство), деловое — хозяйственное, политическое, научное, религиозное etc. [Содержание и форма. Зиммель. Говор<илось> выше].

Формы общения.

I. Интеллект, чувство, воля. Отсюда: 1) интеллектуальное — обмен мыслей 2) эмоциональное — обмен чувств — ласка, утешение, проповедь чувств, etc. 3) волевое — обмен воль — власть, приказание.

II. Одностороннее и двустороннее. Всякое общение в сущности двустороннее, различие только в относительном распределении активности и пассивности. Примеры одностороннего: власть и подчинение, лектор и аудитория, ласкающий и ласкаемый. Их двусторонность. Акция и реакция. Всегда взаимодействие. Зависимость владыки от подданного, учителя от ученика. Примеры двустороннего общения — разговор; распределение власти и подчинения, взаимная любовь. Идеал распределения власти и зависимости. Деспотия и демократия. Сложность и переплетенность в современном обществе. (Солдат может в газете критиковать главнокомандующего etc.). [Общественная пирамида и обществ<енный> шар.]

III. Факт общения и состояние общения. Состояние есть совокупность фактов.

---

85 *Geselligkeit* — общительность (нем.). У Зиммеля — термин, обозначающий особую форму социализации, не имеющую объективной цели, содержания и результата; сближение людей обусловлено их личными качествами — добротой, сердечностью и т. д. (см.: *G. Simmel.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. S. 70, 71, 84, 351, 442, 591, 708; *G. Simmel.* Die Geselligkeit (Beispiel der reinen oder formalen Soziologie) // G. Simmel. Grundfragen der Soziologie Individuum und Gesellschaft. Berlin und Leipzig, 1917. S. 50–71).

86 Разговор был выделен в особый вид общения Г. Тардом как диалог, не имеющий определенной пользы (см.: *Г. Т рд.* Общественное мнение и толпа / Пер. с фр. под ред. П. С. Когана. М., 1902. С. 73–140).

Факты: 1) интеллектуальн<ое> общение — язык — вопрос, ответ. Кристаллизация (Стендаль[87]) — беседа, идейная близость. Впрочем, интеллект<уальное> общение само кристаллизоваться не может — нужно чувство. 2) эмоц<иональное> общение — приветствие, ласка, одобрение, порицание, выражение симпатии и антипатии, близости и вражды. Состояние — дружба, вражда, ссора, любовь, товарищество (объективн<ое> общение, общение через третий объект) 3) волевое общение. Факт — просьба, приказание, требование. Состояние — власть и зависимость.

Техника общения

Невозможность непосредств<енного> общения. Одиночество души. Выражение ощущений. — Мимика. — Язык — искусство. Что такое стиль (Ницше)[88] — Общение

---

[87] Термином «кристаллизация» («cristallisation») в своеобразном исследовании «О любви» («De l'amour», 1822) Стендаль обозначал метаморфозы, происходящие в сознании влюбляющегося — когда воображение наделяет заурядный объект исключительными качествами, на основе чего и возникает чувство любви. Как бы оправдываясь за такую художественно-терминологическую новацию, Стендаль писал, что употребляет это слово «для обозначения акта безумия, открывающего нам все красоты и все виды совершенства в женщине, которую мы начинаем любить». «Без этого слова, выражающего, по-моему, основную сущность безумия, именуемого любовью, *безумия,* которое все же доставляет человеку величайшее наслаждение, какое только дано испытать на земле существам его породы, без употребления этого слова, которое постоянно пришлось бы заменять весьма длинной перифразой, мое описание того, что происходит в уме и в сердце влюбленного, сделалось бы неясным, тяжелым, скучным даже для меня, автора; каково же было бы читателю?» (*Стенд ль*. Собр. соч. : в 18 т. Т. 17 : Прогулки по Риму (Окончание); О любви. М., 2003. С. 242–243).

[88] Конспектируя книгу Э. Фёрстер-Ницше, Франк выписал также цитату из работы Ф. Ницше «Ecce homo» (см.: *Förster-Nietzsche E.* Das Leben Friedrich Nietzsche's. Bd. 2. S. 677): «Вместе с тем выскажу общее замечание о моем *искусстве стиля*. *Поделиться* состоянием, внутренним напряжением пафоса через знаки, включая сюда и темп этих знаков, — в этом состоит смысл всякого стиля. А если учесть, что многообразие внутренних состояний у меня исключительно, то у меня есть

на расстоянии — рисунок, письменность, телефон. — Различие в личном и письменном общении. Прежде — только личное. Различие в видах искусства в эт<ом> смысле. Речь и письмо. — Оратор и писатель. Драматич<еское>произведение и неконкретное искусство. Толпа и «публика» (Тард)[89]. — «Свобода печати» и «свобода собраний». — Роль клубов (Олар[90]) [Роль малых и больших союзов — в первых личное, во вторых — письменное общение].

множество стилевых возможностей — самое многостороннее искусство стиля, каким кто-либо вообще обладал. *Хорош* всякий стиль, который действительно передает внутреннее состояние, который не ошибается в знаках, в темпе знаков, в *жест х* — все законы периода суть искусство жеста. Мой инстинкт здесь безошибочен. — Хороший стиль *с м по себе — чист я глупость*, голый “идеализм”: все равно что “прекрасное *с мо по себе*” или “добро *с мо по себе*” или “вещь *с м по себе*”...» (*Ф. Ницше*. Ecce homo / Пер. с нем. Ю. Антоновского и И. Эбаноидзе // Полн. собр. соч. : в 13 томах. Т. 6. М., 2009. С. 228).

89 Г. Тард выделил публику как особую, относительно новую социальную группу, которая будет господствовать в будущем. Он считал, что «разделение общества на разного рода публику, разделение чисто психологического характера, соответствующее различного рода состоянию умов, стремится хотя не заменить, конечно, но заслонить собою все с большей и большей очевидностью религиозное, экономическое, эстетическое экономическое и политическое подразделение общества на корпорации, секты, ремесла, школы и партии» (*Г. Т рд.* Общественное мнение и толпа. С. 19). См. также: *Г. Т рд.* Публика и толпа. СПб., 1899. Конспектируя рецензию на книгу «L’Opinion et la foule», Франк записывает: «“Толпа” есть аморфн<ое> соединение людей, движимых одним чувством, имеющих одну цель. Постепенно толпа превращается в “cette foule organisée, hiérarchisée, durable et régulière”, кот<орая> наз<ывается> корпорацией. “Публика” есть “collectivité purement spirituelle”, совок<упность> людей, между которыми нет пространств<енной> и физической связи, а есть лишь умственная связь. Публика — совокупн<ость> людей, взаимно суггестирующих друг друга, не зная и не видя один другого (читатели журнала и т. п.). <...> Толпа более страстна, чем “публика” (более сильное действие соц<иального> гипноза)».

90 Франсуа Виктор Альфонс Олар (1849–1928) — французский историк, автор многих работ по истории Французской революции. Главный труд: *A. Aulard*. Histoire politique de la Révolution française: origines et développement de la démocratie et de la république: 1789–1804. Paris, 1901 (в рус.

Анализ общения

Симпатия (подражание) и антипатия (повиновение). Учение о подражании (себе и другим). Дитя и общение (Балдуин[91]). Привычка и традиция (Анна Шерер[92]). Консерватизм и его виды. Подчинение за страх и за совесть. Происхождение норм из традиций.

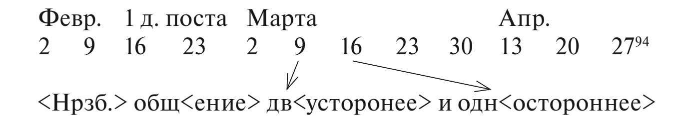
Неорганизованное общение

Интеллект<уальное> общение. Язык, искусство, наука. Эмоц<ионально>-волевое (бытовое) общение. Культура. Культ<ура> личная и общественная. Учение о толпе.

Объективация. Переход к групп<овой> психологии. tres facinat collegium[93]. Учение об объективации.

Организованное общение. Нормы права, морали, нравов.

Право и хозяйство.



пер.: *А. Ол р*. Политическая история Французской революции. Происхождение и развитие демократии и республики (1789–1804) / Пер. с фр. Н. Кончевской. М., 1902). См. прим. 123.

[91] Джеймс Марк Болдуин (1861–1934) — американский психолог, философ, социолог; разрабатывал проблемы детской психологии. «Гейдельбергская тетрадь» Франка содержит подробный конспект его книги «Mental Development in the Child and the Race» (1896) в немецком переводе: *J. M. Baldwin*. Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse, übersetzt von Ortmann. Berlin, 1898.

[92] Анна Павловна Шерер — героиня романа Л. Н. Толстого «Война и мир», хозяйка светского салона. См. прим. 175.

[93] *Tres facinat collegium* — трое составляют коллегию (*л т.*). Франк подробно рассматривает смысл этой формулы в статье «Проблема власти» (см.: *С. Л. Фр нк*. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 221–223.

[94] Очевидно, это график лекций Франка на курсах в Стоюнинской гимназии. Великий пост в 1906 г. начинался 13 февраля, Пасха была 2 апреля ст. ст. (пасхальная неделя в графике выпущена). Франк, таким образом, продолжал читать лекции по четвергам, как и Ельяшевич.

[Отрывок 3][95]

1. Общение. Невозможность непосредственного общения. Общение символами — через выражение ощущений. Организованная техника общения: 1) мимика (Вундт) 2) язык (M. Müller) [логич<еская> и соц<иально>-псих<ологическая> сторона языка][96] 3) искусство. Теория искусства Толстого и Yrjö Hirn[97]. — Общение на расстоянии — рисунок,

[95] Лист (лиц. и об.) в мелкую клетку, карандаш. Этот отрывок, как и заключительная часть предыдущего, является, очевидно, наброском плана последующего изложения курса, а не конспектом какой-либо лекции. Во многом повторяясь, эти два наброска плана не совпадают, что может свидетельствовать о процессе уточнения Франком структуры курса при его первом чтении.

[96] По М. Мюллеру, развитие языка — естественный процесс, независимый от сознания людей. Язык — продукт природы. Но язык и мысль — нераздельны: «*Без слов не было бы р зум , без р зум не было бы слов* » (*М. Мюллер.* Наука о языке. Воронеж, 1868. Вып. 1. С. 68), членораздельные звуки возникают одновременно со значением, это значит, что наши понятия существуют только в воплощенном виде, т. е. изначальными элементами языка являются не буквы, а корни: «<...>Самих же корней мы не можем разлагать дальше, не упуская из виду природы языка, который слагается не просто из звуков, а из *зн мен тельных звуков*» (Там же. С. 80). Франк в своем конспекте обращает внимание на акцентуацию Мюллером «объективизма языка», однако по поводу приводимой Мюллером цитаты из Библии, где Бог предлагает Адаму назвать разных живых тварей, замечает: «Различие между субъективн<ым> процессом “назвать” и объективированным “называться” M. Müller приводит в доказ<ательство> того, что язык создан не Богом, а человеком! Иллюзия объективности, не замечающая, что “назвать” и “называться” одно и то же!».

[97] Ирио Хирн (1870–1952) — финский искусствовед, дипломат, деятель культуры, доцент эстетики и современной литературы (1898–1910), профессор (1910–1937) Гельсингфорсского (Хельсинского) университета. Судя по «гейдельбергской тетради», Франк был знаком с его основной книгой «Истоки искусства» (*Y. Hirn.* The origins of art. A psychological and sociological inquiry. London, 1900) по рецензии в журнале «Revue philosophique de la France et de l’étranger» (1901, t. 51). О теории искусства Толстого и Хирна см. прим. 124 и 125.

письменность, телефон. Различия в личном и письменном общении. Прим.: полит<ическое> значение «свободы печати» и «свободы собраний». — Роль клубов (Олар). — Толпа и публика (Тард).

2. Роль общения в психич<еской> жизни. — Одиночное заключение. — Одиночество высших натур (Ницше). — Общение, как самоцель (разговор, беседа, Geselligkeit, хождение в театр, в гости etc.) и общение, как средство. — Три рода общения: интеллектуальное (обм<ен> мыслями), эмоциональное (обм<ен> чувств) и волевое (обмен воль) (обучение и воспитание). Посл<еднее> всегда заинтересованное. *Ф кты общения (просьб , прик з ние etc.) и состояния общения (дружб , вр жд , вл сть etc.)*

3. Психические факторы общения: симпатия (подражание) и повиновение (социализир<ованная> антипатия) — близость и страх. — Застенчивость, как антипатическая реакция сознания на сознание[98]. Оживление, как симпатическая реакция. Два соц<иально>-психол<огических> типа людей.

4. Дитя и общение (Балдуин). Учение о подражании. Подражание себе и другим. Привычка и традиция. Соц<иально>-псих<ологическое> учение о консерватизме и революционизме. Подчинение за страх и за совесть. Нравы, обычное право и законодательное. Социально-психол<огическое> сравн<ение> консерватизма в России и Европе. Культура и консерватизм. Англия и Китай.

5. Интеллектуальное общение. Язык, искусство, наука. Эмоц<ионально>-волевое (бытовое) общение. Культура, понятие ее, культура личная и вещная, интеллект<уальная>, эмоц<иональная> и бытовая.

---

98 На застенчивость, которая слагается из «физиологических явлений стыда и страха», Франк обращает внимание при конспектировании в «гейдельбергской тетради» рецензии на книгу Поля Гартенберга (1871–1949) «Застенчивость и стеснительность»: *P. Hartenberg.* Les timides et la timidité. Paris, 1901; а также в конспекте книги Болдуина (см. прим. 91), который рассматривает этапы формирования застенчивости у детей.

6. Объективация. Групповая психология.

Учение о толпе (неорганизов<анное> общение)[99]. Понижающее и повышающ<ее> уровень значение толпы. Толпа и публика. Общественное мнение[100]. Неорганизованное предводительство. Слава, репутация. — Самосохранение группы. Корпоративное чувство.

6[101]. Организованное общение. Теория норм — из обычаев. Нравственность, нравы, право. Учение о власти (Пробл<ема> власти[102]). Объективация.

7. Зависимость — Зависим<ость> правовая и хозяйственная. Психология хозяйства.

[Отрывок 4][103]

Более детальное исследование механизма общения и его происхождения.

---

[99] Теория толпы была разработана, прежде всего, Г. Лебоном, который открыл, что «наступающая эпоха будет поистине эрой *м сс*» (*Г. Лебон.* Психология народов и масс / Пер. с фр. А. Фридмана и Э. Пименовой. СПб., 1896. С. 154); если «не более столетия тому назад<…> мнение масс не принималось в расчет, да и большей частью оно не существовало», то в настоящее время «наоборот, голос толпы становится преобладающим. Массы диктуют правительству его поведение, и именно к их желаниям то оно и старается прислушаться. Не в совещаниях государей, а в душе толпы подготовляются теперь судьбы наций» (Там же. С. 154–155). По Лебону, толпа имеет «коллективную душу», толпа «организована», «одухотворена» (Там же. С. 163). Человек в толпе «перестает быть самим собою и становится автоматом, у которого своей воли не существует», в толпе человек — «варвар, т. е. существо инстинктивное» (Там же. С. 170). Франк, однако, на Лебона нигде не ссылается, нет упоминаний его работ и в списках Франка «Психологическая библиография по отделам».

[100] Концепции общественного мнения разрабатывались А. Токвилем, Г. Лебоном и Г. Тардом.

[101] *Ошибк нумер ции — т к в оригин ле.*

[102] Очевидно, Франк имеет в виду свою статью «Проблема власти».

[103] Двойной тетрадный лист (лиц. и об.), в линию, чёрные чернила. *Бóльш я ч сть первой стр ницы — кроме последнего бз ц -предложения — перечёркнут косой чертой к р нд шом:*

Язык — не первое и не единственное орудие общения. Общение у животных. Общение у детей, плохо говорящих или говорящих на разных языках. Общение в стране, языка которой не знаешь. Следя за говорящими на непонятном языке, вы понимаете их чувства и настроения. Как? Из мимики и жестов. Язык выражает только мысли и представления. (Междометия — уже почти не язык, почти одинаковы во всех языках.) Воля и чувство выражаются не языком, а это — самое важное содержание общения.

«1. В прошл<ый> раз мы видели, что всякое отношение есть псих<ическая> связь, ничего — между людьми, все — в душах. Всякое обществ<енное> состояние должно быть сведено к этой связи. Пойдем дальше.

Что такое психич<еская> связь — напр. дружба, вражда, подчинение, солидарность и т. п.? Это — гипостазированн<ая> совокупность чувств и фактов общения. Реально только конкретные чувства и факты общения. Под них подводится «душа», и двум «душам» приписывается состояние, к<ото>рое есть психическая связь.

Итак, исходн<ая> точка — единичный факт общения. (Из многих фактов слагается состояние общения). Единичное воздействие одной психики на другую. Примеры: речь (вопрос, ответ etc.), просьба, приказ, ласка, брань etc.

Классификация. Передача мыслей и представлений (вопрос, ответ, речь), передача чувств (восхищение, жалоба, благодарность, ласка), передача воли (приказ, просьба, угроза). (Ср. мышление, чувство, воля). Из них слагается все — и общество, и личные отношения. (Обществ<енные> отношения разлагаются на личные, личные на эти факты).

Как осуществляется общение? Как передается мысль, чувство, воля? Недоступность чужой души. Более: чужая душа — только гипотеза. Даны только физические признаки. Непосредственное общение душ невозможно. Механизм общения: 1) внешние знаки (символы) — звуки, жесты, выражение лица — воспринимаются; 2) они приравниваются тем знакам, к<ото>рые мы сами употребляем 3) ассоциация от знаков указывает на связ<анное> с ними у нас психич<еское> содержание, и 4) последнее духовно воспроизводится и приписывается чужой душе. Сложность этого механизма и шаткость его — *перед ет только один -ковое*. Чем интимнее, индивидуальнее содержание, тем труднее его познать. Жалобы на одиночество души (Ницше, *Флобер*, Мопассан; цитаты)».

1. Исходная точка — естественное выражение ощущений. Теория Дарвина. Жесты — из борьбы за существование (целесообразно накопленн<ые> привычки). Жесты нападения при враждебн<ых> чувствах — оскаливание зубов, отталкивание etc. Жесты близости — из контраста. (В этом недостаток теории)[104].[105] *Теория Пидерит*[106] — *сил , волизм.*

[104] Характеристику теории Ч. Дарвина Франк даёт на основании своих конспектов В. Вундта и Дж. Болдуина. Обобщая соответствующий параграф у Вундта (см.: *W. Wundt.* Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 73–79), который, в свою очередь, разбирает теорию Дарвина, пользуясь немецким переводом его работы «Выражение эмоций у человека и животных» (*Ch. Darwin.* Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Stuttgart, 1872), Франк записывает: «Дарвин: целесообразно ассоциир<ованная> привычка: выраж<ение> ощущений есть автоматическ<ий> пережиток полезных при аффекте движений (напр. оборонительных). Объясняет только выражение неприятных ощущ<ений>, приятных же — объясняет только “контрастом” с первыми». А конспектируя книгу Дж. Болдуина, Франк находит у него «преодоление и объяснение учения Дарвина, что выражение приятных ощущений есть только антитеза выражения неприятных. В действ<ительности> оно определ<яется> стремлением сохранить приятное ощущение».

[105] *Д лее з чёркнуто*: « [Теория Спенсера: псих<ическим> явл<ениям> соответств<уют> известн<ые> названия, к<ото>рые выражаются во вне жестами. Эта теория совершенно не объясняет деталей. Эстетическая теория художника Лебрёна, Энгеля, Пидерит и Gratiolet: выраж<ение> ощущений имеет дело с воображаемыми предметами или представлениями; они суть символы: гневн<ый> производит символическое нападение. Выражение сладости — символическое смакование. Чувства ассоциируются с чувств<енными> ощущениями («сладкая любовь») etc. Это — толкование, вкладывание смысла, а не объяснение]».

Этот отрывок основывается на конспекте первого тома «Психологии народов» Вундта в «гейдельбергской тетради»: «Физиолог<ическая> теория Спенсера: псих<ические> явления сопровожд<аются> нервными, которые производят мускульные. Эта теория не объясняет частностей выражения ощущений» (см.: *W. Wundt.* Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 68–72). И далее: Эстетическ<ие> объяснения (Engel, Piderit, Gratiolet): выраж<ение> ощущ<ений> относится к воображаемым предметам или к воображаемым чувственн<ым> впе-

Теория Вундта: количественная сторона (возбуждения и подавления) и качественная (удовольствие и страдание, напряжение и разрешение)[107].

а) Колич<ественная> сторона, интенсивность. Сильный аффект (каков бы он ни был) выражается в быстроте и резкости всех движений [сильнейший — в упадке]. Чисто физиологическая необходимость привести в равновесие нервную и физиол<огическую> систему, нарушенную аффектом.

чатлениям. Эта теория дает эстетическое определение, но не реальное психологические объяснение» (см.: Ibid. S. 80–84). Иоганн Якоб Энгель (1741–1802) — немецкий писатель и культурный деятель, директор театра. Вундт ссылался на его двухтомник «Ideen zu einer Mimik» (1785–86). Луи Пьер Грасьоле (1815–1865) — французский анатом, физиолог, зоолог, автор книги «De la physionomie et des mouvements d'expression» (1865). О Лебрене см. прим. 236.

106 Теодор Пидерит (1826–1912) — немецкий писатель, по профессии врач. В области мимики и физиономики основные его труды: «Grundsätze der Mimik u. Physiognomik» (1858; 2-е изд., «Mimik und Physiognomik», 1886; рус. перевод: Артист. 1891. Февраль; 1892. Март; 1893. Декабрь).

107 Имеется в виду теория эмоций Вундта, выделившего три измерителя эмоций: удовольствие и неудовольствие, напряжение и разряд, возбуждение и успокоение. В «гейдельбергской тетради» Франк подробно конспектирует первую главу первого тома «Психологии народов» Вундта — «Выразительные движения» («Die Ausdrucksbewegungen»), — в частности, резюмируя: «Lustgefühl [чувство удовольствия — *Г. А., Т. Р.*] усиливает и замедляет пульс<ирующую> волну, Unlustg<efühl> [чувство страдания — *Г. А., Т. Р.*] — ослабляет и ускоряет (40). Возбуждение усиливает, подавленность — ослабляет пульс<ирующую> волну, без замедл<ения> и ускорения (41), к<ото>рые наступают только при очень сильных степенях возбуж<дения> и подавл<ения> (перв<ое> убыстр<яет>, втор<ое> замедл<яет>) (41). Напряжение (напр<яженное> ожидание) замедляет и ослабляет пульс<ирующую> волну, разрешение — усиливает и, может быть, ускоряет (42–43)».
Дальнейшее изложение (до языка жестов) воспроизводит конспект четвёртой, пятой и шестой частей этой главы — «Intensitätsäufserungen der Affecte», «Qualitätsäußerungen der Affecte», «Vorstellungsäußerungen der Affecte» (см.: *W. Wundt.* Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 86–130).

в) качественная сторона: 1) удов<ольствие> и страдание — мимич<еское> стремление усилить и продолжить удовольствие и ослабить и прекратить страдание. Аффекты от представлений по ассоциации идей с аффектами от чувств<енных> впечатлений (сладкая любовь, горькая печаль, «сладость» и «горечь» жизни etc. [Настроение напоминает чувств<енное> настроение, вызывает соответств<ующую> мимику, последн<яя> еще больше напоминает чувственн<ые> аффекты]. 2) напряжение и разрешение (удовлетворенность, спокойствие — неудовлетворенн<ость>, неспокойство) — мимика поддерживает первое и старается ослабить второе (мимика воли).

Общение у животных — через выражение ощущений — выражение аффектов и подражание движениям. Только отсюда возможно обществ<енное> сотрудничество. — Говорить о «влечении к подражанию» нельзя: мимич<еские> выражения у одного индивида вызывает аналогичное чувство, а след. и выражение (действие) у другого, в силу ассоциации чувства и выражения.

До сих пор — выражение ощущений (чувств). Кроме того — есть выражение представлений. Мимика и пантомимика. Первая выражает чувства, вторая — также и представления. Еще Цицерон (De oratore) отличает «significatio» (выражение «affectiones animi») от «demonstratio» (или gestus scenicus) — жесты представлений[108].[109]

Выражения чувств и представлений у человека переходят из инстинктивн<ых> в произвольные и создают жесты (три вида выражений: автоматические (собственно выражения),

[108] Пример с Цицероном также заимствован Франком у Вундта (см.: *W. Wundt*. Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 122) и записан в его конспекте. Речь идёт о трактате Цицерона «Об ораторе» («De oratore»), относящемся к 55 г. до н.э.

[109] *Д лее перечёркнут бз ц*: « [Выражения представлений делятся на указательные и изобразительные (подражательные). Указательное движение есть ослабленное движение хватания. — Подражательные жесты у животных (подражание движениям друг<их> животных).]».

инстинктивные и сознательные) [пример: выражение гнева переходит в сознательную угрозу].

Язык жестов[110]. Ряд областей, где люди общаются жестами 1) глухонемые — язык жестов, естественный и искусственный (приспособление к естеств<енному> — французск<ая>, немецкая — искусств<енный>)[111].

2) язык жестов у диких народов, напр. очень в ходу у северо-американск<их> индейцев. Объясняется неустойчивостью языка — каждая деревня, каждое поколение говорит на своем языке. Языка в совр<еменном> смысле вообще нет, и главн<ый> метод общения — жесты. У бушмэнов жесты играют такую роль, что они не могут разговаривать в темноте. Язык жестов у неаполитанского народа. Пережиток античного міра (сходство жестов с античн<ыми> изображениями). Древн<ость> придавала жестам в речи большое значение. — Роль темперамента (у нас евреи). У арабов, китайцев тоже выработанный язык жестов. Язык жестов у цистерианских монахов, в силу обета вечного молчания[112].

Жесты указательные и изобразительные. Изобразительные делятся на подражательные, соозначающие и символические. 1) Подражательные — а) рисующие (в воздухе рукой

---

[110] В изложении языка жестов Франк следует В. Вундту, воспроизводя примеры и положения второй главы первого тома «Психологии народов» — «Die Geberdensprache» (точнее — первого, второго и пятого отделов этой главы, поскольку, как Франк замечает в конспекте, третий и четвертый отделы «для наших целей неинтересны». См.: *W. Wundt.* Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 131–186, 218–243).

[111] В конспекте Франка это место передано подробнее: «У глухонемых — два метода: французский и немецкий. Французск<ий> определяется приспособлением к естествен<ным> инстинктам и приемам общения глухонемых и состоит в подражат<ельных> и указательных жестах, немецк<ий> опред<еляется> задачей общения глухонем<ых> с нормальными и состоит гл. обр. в обучении чтения звуков по движениям рта и т.п.» (см.: *W. Wundt.* Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 133–140).

[112] Цистерианский монашеский орден возник в XI веке как ответвление бенедиктинского ордена. Отличается затворничеством и аскетическими практиками.

[Содержание]

рисуются очертания фигуры) и в) пластические (рука изображает скульптурную схему предмета (развита у неаполитанцев и индейцев. Пример: рога, монета. 2) Соозначающие — изображается один признак предмета — «мужчина» у глухонемых — жест снимания шляпы, «ребенок» — жест укачивания и т. п. *«кр сот » у не полит нцев — прикосн<ове-ние> к щек м двумя п льц ми, «безобр зие» — тоже с грим сой*. 3) символические — косвенно означающие. «Вода» — пригоршня (у индейцев), ослиные уши — глупость. Символические — все жесты приветствия, хотя их символический характер исчез из сознания (пожатие рук — безоружность, снимание шляпы — оголение в знак покорности).

Психол<огический> анализ: Жесты возникли из выражения ощущений. Указательный жест — из хватания. Изобразительный жест — из естественного подражания. Но благодаря обмену впечатлений становятся целесообразными и сознательными. Из выражения ощущений (чувств), вызванных представлениями, они становятся выражениями представлений.[113]

[Отрывок 5][114]

Первоначально все жесты — выражение аффектов; т. к. в кажд<ый> аффект входит представление, то жесты постепенно становятся выражением представлений. Далее, постепенно ответный жест, вначале бывший простым симпатическим воспроизведением первого, становится ответом на него, т. е. выражает другое представление.[115] (Вначале один и тот же идейный мотив, вызвавший жест у одного,

[113] *Д лее з чёркнуто*: «Процесс общения психологически состоит в том, что потребность выражения чувств превращается в потребность передачи чувств, последн<яя> — в потребность передачи представлений».

[114] Двойной тетрадный лист (три страницы, низ оборван), в линию, чёрные чернила.

[115] *Д лее з чёркнуто*: «Происхождение ответа и беседы».

[Содержание]

вызывает такой же у другого. Позднее он вызывает новое представление и сл<едовательно> ответный жест).

Наконец, инстинктивное движение превращается в сознательное, и мы имеем разумный ответ и беседу.

Речь[116], первоначально звук — выраж<ение> ощущения мимич<еским> движением языка и дыхательн<ых> органов: 1) крик (крик боли и крик гнева). Из крика — выражения сильнейшего аффекта — развивается 2) звуковое выражение более слабых аффектов, частью более слабые болезненные аффекты, частью все радостн<ые> аффекты. Отсюда — призывные звуки (под влиянием общения; уже здесь — средство общения). Далее из крика выделяются 3) тоны — по больш<ей> части для выражения радостн<ых>

---

[116] В изложении происхождения звуков речи Франк следует в основном третьей главе первого тома «Психологии народов» «Die Sprachlaute» (см.: *W. Wundt*. Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 244–347).
По Вундту, появление языка связано с наличием у человека выразительных движений (Ausdrucksbewegungen). «Всякий язык состоит в вокализациях или в других чувственно воспринимаемых знаках, которые, будучи вызванными действиями мышц, раскрывает внутренние состояния, представления, чувства, аффекты» (Ibid. S. 31). Выразительные движения, которые делятся на внутренние, мимические и пантомимические, выражают определенные аффекты. Язык жестов происходит из выразительных движений, из которых главную роль играют пантомимические движения. Последние тесно связаны с объектами внешнего мира: руки и ноги нацелены на захват и управление объектами. Вундт делит их на несколько видов: указательные, подражательные, изобразительные. Звуковой язык также развивается из выразительных движений. Так, Вундт определяет звуковой язык (Sprachlaut) как выразительное движение, сопровождающееся вовлечением «мускульного аппарата гортани и ротовой полости, а также дыхательных мышц, опосредующих дыхание этого аппарата гортани» (Ibid. S. 244). В звуковом языке помимо внешних и внутренних движений мышц в полости рта и глотке, принимает участие исключительный мускульный орган — язык.
В. Вундт не только создал психологическую теорию языка, но и считал, что развитие языка полностью повторяет развитие индивидуального сознания (см.: *В. Вундт*. Физиология языка. СПб., 1868).

аффектов. Два вида их: модуляция (пение) и артикуляция (членораздельность).

Естественные звуки речи: 1) нечленораздельные крики и 2) членораздельн<ые> выражения ощущений (междометия: ах, ох!).

Выражение аффекта в связн<ой> речи: звательный падеж (не особый падеж, а именит<ельный> с ударением) и повелительное наклонение.

Происхождение языка. Теория звукоподражания — только частный случай, весь язык не мож<ет> быть объяснен. Он произошел из междометий (звуковых жестов)[117]. Впечатление вызывает мимическое движение дыхательн<ых> органов и языка. Примеры: милый, нежный, süss[118] — та мимика, чувство которой сходство от чувства с предметом[119].[120]

[117] В конспекте Франк замечает также, что Вундтом «происхождение языка из музыки отвергается <...>. Принимается Бюхеровск<ая> теория происх<ождения> музыки из рабочих ритмов <...>» (см.: Ibid. S. 259–262).

[118] *Süss* — сладкий (*нем.*).

[119] В конспекте Франка: «Lautmetaphern — звук, при котором сопровождающее его чувство родственно чувству, сопровождающему обозначающее эт<им> звуком представление (süss, bitter). Так, звуки для “матери” во всех языках, по мнен<ию> В<ундта>, нежнее и мягче (m, n), чем для отца (p, t). Звуки для здесь и там (расстояние и место) указывают для “там” большую энергию, звуки для “я, мой” [большей частью m (м)] указывают на внутреннее, замкнутое» (см.: Ibid. S. 326–334).

[120] Завершая в «гейдельбергской тетради» конспект главы о происхождении звуков речи, Франк резюмирует: «По мнен<ию> Вундта, вся речь произошла из Lautgeberden и Lautmetaphern. Возражение, что они составляют только меньшую часть слов, В<ундт> опровергает 1) тем, что они потеряли, вследств<ие> измен<ений>, свое первоначальное значение 2) тем, что иначе вообще нельзя объяснить необходимую все же связь между звуком и значением. Разноречие языков объясняется разными физиолог<ическими> и психол<огическими> условиями (с. 342–347). <...> Вундтовск<ая> теория происхож<дения> языка хотя и полемизирует против Wurzeltheorie Müller’a, но в общем примирима с нею, ибо Wurzel по Müller’у (и Noiré) суть естественные звуки, сопровождающие действия и собственно междометия (Lautmetaphern),

Роль языка в общении. Сознание солидарности, группировка по языку. Борьба за языки (напр. в Австрии). Язык — признак национальности. Карлейль о роли Шекспира и Байрона в создании Британской империи[121].

Общение на расстоянии. Письмо (происх<одит> из рисунка). Печать, телефон, телеграф. Переворот, созданный введением письменного общения (общения на расстоянии). До него физически (или, точнее, психологически) не мыслимы обширные союзы. Чем развитее техника общения на расстоянии, тем прочнее обширн<ые> союзы. Общественное мнение. Возможность самого общения на расстоянии — близость далеко живущих. Письмо, как духовная нить между отдаленными местами. Путеводная нить в лабиринте необъятной жизни. Псих<ические> особенности общения на расстоянии: отсутствуют иррацион<альное> действие, оказываемое сознанием на сознание. Исчезает застенчивость; в письмах свободнее объясн<ения> влюбленных; малодушн<ые> объясн<яются>

хотя Max Müller и отрицает это». Речь идёт о реконструкции М. Мюллером арийского праязыка, из которого происходят одинаковые корни слов (Wurzel) во всех индоевропейских языках. Упоминается немецкий философ Людвиг Нуаре (1829–1889) — у Франка в библиографических списках тетради «Психологическая библиография по отделам» значатся три его работы: «Logos, Ursprung und Wesen der Begriffe», 1885 (её упоминает и Вундт — см.: Ibid. S. 314), «Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit», 1880 и «Der Ursprung der Sprache», 1877, однако какого-либо конспекта Нуаре у Франка не обнаружено.

[121] Речь идет о роли Шекспира и Байрона в создании и сохранении Британской империи как культурного единства. Ср.: «Пройдут целые тысячелетия, а лучи, как бы нисходящие от него, будут по-прежнему осенять народы, ведущие свое происхождение от нас, англичан. В Калькутте и в Нью-Йорке, повсюду, где только будут жить англичане или англичанки, какого бы рода у них ни были власти предержащие, они будут говорить друг другу: “Да, Шекспир наш; мы породили его, мы говорим и думаем заодно с ним, мы одной с ним крови, одной расы”» (*Т. К рлейль.* Герои, почитание героев и героическое в истории / Пер. с англ. В. И. Яковенко. 3-е изд. СПб., 1908. С. 132).

письменно. С друг<ой> стороны, общение слабее — непоср<едственное> выражение чувства невозможно. Письмо — речь, без сопутствующей мимики. *Общение письменное «отвлеченное». Отношения между пис телем и чит телем. Соц<и льно>-псих<ическ я> природ «пис теля». Чит тель-друг, чит тель-вр г, круг почит телей. Любовь к невидимому человеку. (Отнош<ения> Ч йковского к ф. Мекк[122]). «Сл в » — ее проявления личные и н р сстоянии. Роль «печ ти». Общественное мн<ение>.* «Собрания» и «печать». Роль клубов во Франции; закрытие их при Наполеоне означало конец революции (Олар)[123]. *Союзы, основ нные н непосредств<енном> общении (семья, деревня, отч сти город) и союзы, осн<ов нные> н общ<ении> н р сстоянии (госуд рство). Сил м лых союзов.*

[122] Франк мог познакомиться с особенностями отношений П. И. Чайковского и Н. Ф. фон Мекк по первой биографии композитора: *М. И. Ч йковский*. Жизнь Петра Ильича Чайковского. По документам, хранящимся в Архиве имения покойного композитора в Клину: В 3 т. М. ; Лейпциг, 1900–1902.

[123] Народные или якобинские клубы во время революции, по словам Олара, «сделались вполне чистым и ярко-горящим очагом демократии» (*А. Ол р*. Политическая история Французской революции. С. 423). Подводя итоги своему исследованию и рассуждая о роли отдельных личностей в революции, Олар пишет о том, что истинным героем революции был французский народ — если рассматривать его не в виде бесформенной массы, а в виде организованных групп: «<...> Кто спас нацию, подвергавшуюся нападениям со стороны короля и раздиравшуюся гражданской войной? Был ли то Дантон или Робеспьер, или Карно? Нет сомнения, что эти люди оказали услуги, но, по существу дела, единство было поддержано и независимость была обеспечена группировкой французов в коммуны и народные клубы. <...>В каждой из таких групп можно найти двух или трех более способных людей, которые, являясь вожаками или руководимые в свою очередь другими, приводили в исполнение решения, имели вид вождей и могли бы быть названы действительно вождями, но которые (при чтении, например, протоколов заседаний народных клубов) кажутся нам черпавшими свою силу гораздо более из групп, к которым принадлежали, нежели извнутри самих себя. Чтобы остановить революцию, Наполеон Бонапарт разъединил эти группы, и тогда во Франции не оказалось больше граждан, а остались лишь отдельные личности» (Там же. С. 949).

Толпа и публика. Древний міръ (непоср<едственное> управление и общение, толпа) и современный (публика, общественное мнение).

Последнее средство общения — искусство. Искусство, как заражение (Толстой)[124]. Роль ритма (музыка и стихи — настраивают сознание). Yrjö Hirn: Искусство выросло из выражения ощущения и есть лишь планомерн<ое>, сознательное и более тщательное (тонкое) выраж<ение> ощущ<ений> (поэзия из песни, песня из звуков мимики)[125]. *Искусство есть соци льное явление. Оно вызв но потребностью перед чи чувств другим людям, чтобы в отр жении его лучше его чувствов ть и н йти удовлетворение. Тенденция ртист — привлек ть и нр виться [Обр тн< я>*

[124] Теория искусства Л. Н. Толстого изложена в его трактате «Что такое искусство?». Смысл искусства — в создании эмоциональной связи между художником и зрителем, «заражения». Искусство — это средство общения людей. Задача искусства — соединять людей, т. е. внушать им идеи братства и любви к Богу (*Л. Н. Толстой.* Что такое искусство? // Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. Т. 30. М., 1951. С. 27–203).

[125] И. Хирн поставил задачу историко-психологического исследования искусства взамен выведения его из метафизических, априорных принципов. Красота — не трансцендентная реальность, а объект влечения и наслаждения, поэтому эстетика должна опираться на социологические и психологические данные (см.: *Y. Hirn.* The origins of art. A psychological and sociological inquiry). Резюмируя теорию искусства И. Хирна в «гейдельбергской тетради», Франк записывает: «Функция искусства тождественна с законами выражения ощущений. — Всякое ощущение нуждается для своего проявления или (печальное) для своего ослабления в известн<ых> внешних движениях, устанавливающих нарушенн<ое> физиологич<еское> равновесие. — Искусство есть социальное явление. Оно вызвано потребностью передачи чувства другим людям, чтобы в отражении его найти удовлетворение и лучше его чувствовать, подобно удовлетворению от физического выражения чувства. — Тенденция артиста — привлекать и нравиться. — [Теория «заражения», аналогично Толстому] — С этой точки зрения Hirn критикует как реалистическую теорию (искусство — копирование), так и интеллектуалистическую (Vischer, Taine) (теория проявления «идеи»). Творчество в искусстве всегда выражает чувство. Сознательно или безсознательно оно стремится увековечить и сообщить ряд чувств».

сторон : индив<иду льное>искусство (Пушкин, «Поэт»[126]*; вообр ж емый слуш тель].* Танец (оттуда же). Роль его у диких племен. *Дв вид т нц : мимическ<ий> и гимн стич<еский> (гимн< стический> — в сущности, тоже мимическ<ий>). М ссов<ый> т нец, единственно известн<ый> дик рям: слияние в т нце в одно чувство. Др м (из т нц и музыки; не последн<яя>, одн из первых форм искусств , к к и лирик). [посл. вид — эпос]*[127]. Ритм и организация труда (Бюхер)[128]. Гёте о поэте (слова Тассо: Wo der Mensch in seiner Qual verstummt, mir gab ein Gott zu sagen, was ich leide[129]). Искусство, как национальный фактор. Невозможность перевода поэзии. — Одухотворение природы, как воображаемое общение.

---

[126] Имеется в виду стихотворение А. С. Пушкина «Поэт» (1827).

[127] О танце и его роли у диких племён, в том числе о «mimischen Tänze» и «gymnastischen Tänzen», а также о лирике, драме и эпосе как первых формах поэзии Франк делает выписки в «гейдельбергской тетради» из книги немецкого этнолога Эрнста Гроссе (1862–1927) «Истоки искусства» — *E. Grosse.* Die Anfänge der Kunst. Freiburg, 1894.

[128] Немецкий экономист Карл Бюхер (1847–1930) на многочисленном этнографическом материале показывает взаимосвязь труда, языка и народной песни. Ср.: «Мы должны, таким образом, видеть в рабочем ритме и пении важное вспомогательное средство для возникновения и первого развития работы, в современном народно-хозяйственном смысле, и можем признать за ними известное значение для первых опытов объединяющей организации работы» (*К. Бюхер.* Работа и ритм. Рабочие песни, их происхождение, эстетическое и экономическое значение / Пер. с нем. И. Иванова. Под ред. Д. А. Коропчевского. СПб., 1899. С. 97–98). Впоследствии работа «отстраняет от себя все чуждые ей элементы; она отделяется от подвижных искусств, игры, религиозных упражнений; она становится серьезным делом, жизненной задачею» (Там же. С. 99).

[129] Процитировано с небольшими неточностями: «Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide» (*J. W. Goethe.* Torquato Tasso // Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. 1889. I. Abt. Bd. 10. S. 243). «И если человек в страданьях нем, Мне бог дает поведать, как я стражду» (*И. В. Гёте.* Торквато Тассо // И. В. Гёте. Соч. в рус. переводе / Под ред. П. Вейнберга. М., 1866. Т. 2. С. 157).

[Отрывок 6][130]

Обзор прошлого: жесты — выражения аффектов, из автоматическ<их> и инстинктивн<ых> переходят в сознательный, инстинктивная психич<еская> реакция (подражательная) переходит в ответ.

Речь: общение через звуковые символы. Каким обр<азом> она возникла? Первоначально звук — выражение ощущения мимическим движением языка и дыхат<ельных> органов. (Теория мимики Вундта) — крик (выражение сильнейшего аффекта страдания — боли и гнева)[131].

Из крика развивается 1) звуковое выражение более слабых болезненных аффектов, и всех радостных аффектов. Уже на этой стадии звук служит общению (призывной крик, сигнализация у животных, под влиянием общения). Далее из крика выделяются тоны — по больш<ей> части для выражение радостн<ых> аффектов. Дифференциация в двух направлениях: модуляция (из нее — пение[132]) и артикуляция, членораздельность (из нее речь).

---

[130] Страница в крупную клетку, чёрные чернила.

[131] По Вундту, появлению звукового языка предшествуют выразительные звуки (Ausdruckslaute), имеющиеся уже у животных, прежде всего, крик. Боль и гнев — единственные аффекты, связанные с вокализациями на ранней стадии развития человечества, оба вызывают сильный дискомфорт. Выходящий из горла крик сопровождается шумоподобным звуком. Далее происходит вокализация умеренных аффектов. Под влиянием боли и гнева крики боли и гнева переходят в призывы к помощи. На третьем этапе возникают два типа звуков, одни из которых выражают сильнейшие аффекты, а другие выражают чувства более нюансированно. Итак, речь порождена артикуляцией звука (см.: *W. Wundt*. Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 248–251).

[132] Конспектируя книгу Гроссе, Франк, однако, зафиксировал и противоположную точку зрения: «В теор<ии> происхождения музыки опровергается спенсеровск<ая> теория происхожд<ения> пения из модуляции голоса при аффектах; первичн<ая> музыка — пение — есть с самого начала самостоятельн<ая> область [Она есть особая форма выражения чувств!]» (см.: *E. Grosse*. Die Anfänge der Kunst. S. 265–290).

[Содержание]

Естественные звуки человеч<еской> речи: 1) нечленораздельные крики и 2) членораздельные выражения ощущений (междометия: ах, ох!)

Происхождение речи. Проблема звукового символа. Теория звукоподражания — весь язык не мож<ет> быть отсюда объяснен. Теория междометий. В той или иной форме признана. Все корни — от глаголов (звуков<ые> действия и состояния). Междометие, как звуковой жест. Впечатление вызывает мимическое движение дыхат<ельных> органов — прямо или косвенно (поср<едством> ассоциации предст<авлений> и чувств). Примеры второго: милый, нежный, süse, мимика, чувство которой сходно с чувством от предмета. Итак, первонач<альная> речь (как и жесты) выражали чувство и лишь через связь чувства с представлением стали выражать представления.

Человек — говорящее животное. Важность речи, как средства общения; общество без речи невозможно. Власть оратора *ор тор — вождь людей*. Связь мышления с речью. Наука логики выросла из диалектики (учения об ораторск<ом> искусстве). Мопассан о роли слов и изречений в французск<ой> истории[133]. Язык, как условие общения. Сознание солидарности, группировка по языку. Язык — признак национальности. Борьба за язык (в Австрии).[134]

[Отрывок 7][135]

Общение на расстояние. Письмо (происх<одит> из рисунка) (Рисунок — запечатленн<ый> символ представл<ения>, письмо — символ речи, т. е. символ символа; сперва символы слов, потом отдельн<ых> букв). Печать, телефон, телеграф. Переворот, созданный письменным об-

[133] Первоисточник пока не установлен.

[134] *Д лее з чёркнуто: «К рлейль о роли Б йрон и Шекспир в созд нии Брит нской империи».*

[135] Страница и лист (лиц. и об.) в крупную клетку, чёрные чернила.

щением. До него физически (или, точнее, псих<ологически>), не мыслимо общение на расстояние, т. е. обширные союзы. Возможность общения на расстоянии — близость далеко живущих. Письмо, как духовная нить между отдаленными местами. Сохранение отношений поср<едством> переписки. Путеводная нить в лабиринте громадности жизни. — Общество в древности (личн<ое> общение) и сейчас (общ<ение> письм<енное>). Тогда невозможно ничто, кроме орды, деревни. — Союз живущих в одн<ом> месте, видящих и слышащих друг друга. Античный город-государство. Непосредственное управление на площади. Демократия всего народа. — Сейчас государство держится перепиской (бюрократия, власть пера). — Общественное мнение — возникло с печатью[136]. Союз одинаково чувствующих и думающих. Невидимое согласие — слияние отдельных мнений в одно. Роль обществ<енного> мнения — невидимые токи. *Почему он отриц ется? «Духовность», «невидимость».*

Психическ<ие> особенности общения на расстояние (письменного): 1) отсутствует иррац<иональное> действие, оказываемое сознанием на сознание. Исчезает застенчивость; в письме — свободнее (письм<енные> объяснения малодушных любящих или ссорящихся). Письменная полемика и личный спор (прим.: наши литературные нравы. Критика: форма этически не должна влиять на содержание). 2) С другой стороны, общение беднее и бледнее; выразить душу письмом еще труднее, чем речью (двойная система символов). Выражения чувств в письме (знаки [!, ?, ...]); неудовлетворительность их. Игра жестов пропадает. «Отвлеченное» общение — общение с той стороной, к<ото>рая выражена, а не со всем человеком. Жест объясняет больше слов. «Оратор» и «писатель». *Лекция и книг .* — Соц<иально->псих<ологическая> природа «писателя»; новизна этого типа (в древности — только ораторы и учителя). Отношение между писателем и чита-

[136] Одним из первых на связь роста общественного мнения и печати указал А. Токвиль (*А. Токвиль.* О демократии в Америке / Пер. с 14-го фр. изд. В. Н. Линд. М., 1897).

телем. Невидимый круг близких. Читатель — друг или враг, общение с неведомым и невидимым. Знаменитый писатель часто лично одинок. Читатель общается с «воображаемым» существом или одной стороной человека и бывает разочарован личной встречей. Примеры: цитата из воспоминаний о Чернышевском[137], отношения Чайковского к фон-Мекк.[138]

Обществ<енные> отношения на почве письм<енного> и личн<ого> общения. «Печать» и «собрания». *Свобод печ ти и св<обод > собр ний, к к пр в общения*. 1-й — глубже, вторая — интенсивнее. Роль клубов во Франции; закрытие их при Наполеоне знаменовало конец революции (Олар). *Митинги перед 17 октября и их роль*[139]. Малые и большие союзы. *Пробужд<ение> н цион< льного> чувств при созыве генер< льных> шт тов 1789 (Ол р) бл год ря личному общению*[140]. В чем причина недостатка бюрократизма и централизации? Роль самоуправления. Мелкая земская единица[141].

---

[137] Возможно, речь идет о личной встрече А. И. Герцена с Н. Г. Чернышевским 6 июля 1859 г. По воспоминаниям Тучковой-Огаревой: «Кажется, Герцен и Чернышевский виделись не более двух раз. Герцену думалось, что в Чернышевском недостает откровенности, что он не высказывается вполне; эта мысль помешала их сближению, хотя они понимали обоюдную силу, обоюдное влияние на русское общество» (*Н. А. Тучков -Ог рев* . Воспоминания. 1856–1860 // Русская старина. 1894. Октябрь. С. 33).

[138] *Д лее — небольш я к р нд шн я вст вк , нер зборчиво.*

[139] Имеется в виду Манифест 17 октября 1905 года, подписанию которого предшествовали массовые забастовки и митинги — Всероссийская октябрьская политическая стачка.

[140] Олар писал о значении общения депутатов Генеральных штатов: «<...>Видя постоянно друг друга, разговаривая между собою, обмениваясь рукопожатиями, эти делегаты различных национальностей почувствовали себя гражданами одной и той же нации, французами прежде всего, и они это высказали, и все это видели, и по Франции начало распространяться чувство объединяющего патриотизма» (*А. Ол р*. Политическая история Французской революции. С. 39–40).

[141] Мелкая земская единица — идея либерального движения создать всесословное земство на уровне волости, возникшая еще в Редакционных комиссиях по подготовке отмены крепостного права и обсуждавшаяся вплоть до 1917 г. Вопрос имел обширную литературу. См. напр.: Мелкая земская единица. Вып. 1–2. СПб., 1902–1903.

Последн<ее> средство общения — искусство.[142] Что такое искусство? Теория Yrjö Hirn (Origin of Art): Искусство выросло из выражения ощущения и есть лишь планомерное, сознательное и более тщательное выраж. ощущения. (прим. — музыка из песни, песня из крика) Отсюда — соц<иальная> роль искусства. Как выраж<ение> ощущения есть средство общения, так и искусство. Оно вызвано потребностью передачи чувства другим, чтобы в отражении его лучше чувствовать и найти удовлетворение. Тенденция артиста — привлекать и нравиться [Мним<ое> возраж<ение>: индив<идуальное> искусство (Пушкин «Поэт»). Ответ — искренность). То же — Толстой *(1) общение*[143] *2) з р з<ительность> — крит<ерий> иск<усств >*[144] *3) слияние с худ<ожником>*[145] цитаты).

[142] *Д лее з черкнуто*: «Искусство, как заражение или «интуитивное общение» (Толстой, цитаты)».

[143] Возможно, Франк имеет в виду рассуждения Толстого о том, что «искусство есть одно из средств общения людей между собой», а именно: «Как слово, передающее мысли и опыты людей, служит средством единения людей, так точно действует и искусство. Особенность же этого средства общения, отличающая его от общения посредством слова, состоит в том, что словом один человек передает другому свои мысли, искусством же люди передают друг другу свои чувства. Деятельность искусства основана на том, что человек, воспринимая слухом или зрением выражения чувства другого человека, способен испытывать то же самое чувство, которое испытал человек, выражающий свое чувство» (*Л. Н. Толстой*. Что такое искусство? С. 63, 64).

[144] В своем трактате «Что такое искусство?» Толстой писал: «Искусство всенародное имеет определенный и несомненный внутренний критерий — религиозное сознание; искусство же высших классов не имеет его, и потому ценители этого искусства неизбежно должны держаться какого-либо внешнего критерия» (Там же. С. 123). Разоблачая далее несостоятельность и даже вредность художественной критики, а также художественных школ, Толстой формулирует свою «теорию заражения», согласно которой «заразительность есть несомненный признак искусства, степень заразительности есть и единственное мерило достоинства искусства» (Там же. С. 149).

[145] Толстой так определял настоящее искусство: «Главная особенность этого чувства в том, что воспринимающий до такой степени сливается с художником, что ему кажется, что воспринимаемый им предмет

Анализ происхожд<ения> искусства: 1) Роль ритма — настраивает сознание. Ритм и экономич<еское> общение (Бюхер). *Военн я музык* . Ритм в танце. Танец есть ритмический жест (Дункан[146]). Роль танца у древн<их>. Массов<ый> танец. Религиозн<ый> и воинств<енный>. Слияние в одно существо. [Два вида: мимическ<ий> и гимнастич<еский> — второй сводится на перв<ый>]. Танец, как социализир<ующее> начало. Ритм в музыке (происхожд<ение> музыки из песни, песни из модуляции). *Б р б н — первый (ритмич<еский> инструмент)*[147]. Ритм в поэзии. (Пример: Брожу ли я...[148]). Поэзия — из музыки. Перв<ое> — лирика, драма, посл<еднее> — эпос. Лирика — индив<идуальна>, драма — социальна.

Ритм — лишь одно из средств. (Живопись лишена его; отчасти его заменяет симметрия в архитектуре). Тайна художника — отыскание новых средств выражения ощущений. Роль образов — связь их с чувством более тесная, чем мыслей. *Умение з р ж ть связ но с зн нием чужой души.* Тайна проникновения в чужую душу (прим. Толстой, *Мережков-*

сделан не кем-либо другим, а им самим, и что всё то, что выражается этим предметом, есть то самое, что так давно уже ему хотелось выразить. Настоящее произведение искусства делает то, что в сознании воспринимающего уничтожается разделение между ним и художником, и не только между ним и художником, но и между ним и всеми людьми, которые воспринимают то же произведение искусства. В этом-то освобождении личности от своего отделения от других людей, от своего одиночества, в этом-то слиянии личности с другими и заключается главная привлекательная сила и свойство искусства» (Там же. С. 149).

[146] Имеется в виду танцовщица Айседора Дункан (1877–1927). В конце 1904 — начале 1905 г. Дункан была на гастролях в Санкт-Петербурге и Москве.

[147] Ср. в конспекте книги Э. Гроссе: «Барабан (исключ<ительно> ритмический инструм<ент>) — первый инструмент» (см.: *E. Grosse.* Die Anfänge der Kunst. S. 208, 265).

[148] Очевидно, имеется в виду стихотворение А. С. Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829).

ский о м нере Толстого[149]*)*. Как она возможна? Как возможно описание настроения девочки, лошади, умирающего? Невозможно проникнуть в чужую душу. Гипотеза Зиммеля о художеств<енном> гении[150].

Искусство[151], как национальный фактор. *К рлейль о Шекспире к к созд т<еле> Брит< нской> империи. Искусство и н ц<ион льное> с мосозн ние*. Невозможность перевода поэзии.

Одухотворение природы, как воображаемое общение. Перенес<ение> своего сознания на природу, с целью общения.

______[152]

---

[149] Ср. о «Смерти Ивана Ильича»: «Когда мы узнаем, что Иван Ильич три дня кричал от боли: “У! Уу! У!”, потому что, начав кричать: “Не хочу!”, продолжал на букву “у”, нам легко не только представить себе, но и самим испробовать этот ужасный переход от человеческого слова к бессмысленному животному крику, и не только мыслью, воображением, но и опытом нашей телесной чувствительности, постоянно ощущаемой нами в нашем теле готовности страдать, — измерить ту степень боли, которая и нас могла бы заставить кричать этим страшным, бессмысленным криком “на у”. Неподвижная струна отвечает звенящей струне. Душа читателя через тело его, животно и непроизвольно подражающее телу описываемых героев, проникает в их душу, как бы перевоплощается» (*Д. С. Мережковский* Лев Толстой и Достоевский. Ч. I и II / Оттиск из журнала «Мир искусства» за 1900 г. С. 90).

[150] Зиммель считал, что в художественном гении аккумулирован опыт всего человеческого рода. Точно также и ребенок живет в соответствии с инстинктами, поэтому гения так часто и сравнивают с ребенком (см.: *G. Simmel.* Einleitung in die Moralwissenschaft. B. 1. S. 241).

[151] *Перед этим з чёркнуто*: «Искусство освобождает от одиночества. Слова Гете (Тассо): wo der Mensch in seiner Qual verstummt, mir gab ein Gott zu sagen, was ich leide».

[152] *Д лее з черкнуто*: «Анализ процесса общения по существу: симпатия и антипатия. Антипатия — раньше антипатия всегда была антиобществ<енным> моментом. Вражда — убийство. — Сейчас дружеский спор. Приказание. Два фактора: общение симпатические и общение по страху. Привычка и подражание. Традиция (Толст<ой> об Анне Шерер). Консерватизм и его виды (в России и Европе). Подчинение

[Отрывок 8][153]

Классификация общения.

I. Общение, как обмен сознаний. Два потока. Общение одностороннее (один поток, один актив — другой пассивно воспринимает) и двустороннее. Пример одностор<оннего>: власть и подданн<ый>, ласкающий и ласкаем<ый>, говорящ<ий> и слушающ<ий>, родит<ели> и дети. В силу бессозн<ательного> влияния сознания на сознание всякое общение — двусторонне. Всегда взаимодействие. Влияние подчиненного на владыку, аудитории на лектора, ученика на учителя, даже читателя на писателя (Ницше: писание есть диалог, только высшая, свободнейшая ее форма — монолог[154]). Потребность в равновесии или полной двусторонности общения (общение, как радость, и общ<ение>, как

за страх и совесть: общение интеллектуальн<ое>, эмоциональное, волевое. Только посл<едние> два кристаллизуются».

[153] Лист (лиц. и об.) в клетку (едва просматривается), чёрные чернила, верхний край неровный.

[154] Возможно, имеется в виду отрывок 374 — «Диалог» — из книги «Человеческое, слишком человеческое»: «Диалог есть совершенный разговор, так как все, что говорит один, приобретает определенную окраску, звучность, сопровождающий жест *в точном р счете н другого*, с кем говоришь, т. е. аналогично тому, что случается в письменном общении, когда один и тот же человек обнаруживает десяток способов выражения своей души, смотря по тому, кому он пишет. В диалоге существует лишь одно-единственное преломление лучей мысли — это преломление создает собеседник, как зеркало, в котором мы хотим снова увидеть наши мысли в возможно лучшей форме. Но как обстоит дело при двух, трех и более собеседниках? Тут разговор неизбежно теряет индивидуализирующую тонкость, различные соображения перекрещиваются и взаимно уничтожаются; оборот, который приятен одному, приходится не по вкусу другому. Поэтому человек в общении с многими вынужден отступать назад, к самому себе, излагать факты, как они есть, но лишать предметы того легкого эфира гуманности, который делает разговор самой приятной вещью на свете» (*Ф. Ницше*. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Пер. С. Л. Франка // Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 412).

тягость; в обоих случаях желательно равновесие). Два пути: равновесие в каждом случае общения (невозможность его) и равновесие путем уравнения двух противоположных процессов.[155] Как совместимо равенство с иерархией? Переплетение отношений. Древн<ее> общество (незыблемая пирамида) и современное (обществ<енный> шар). Переплетенность отношений. (Министр отвечает перед народом, главнокомандующий подчинен солдату — напр. журналисту или депутату). Деспотизм и идеал демократии. Равенство и равновесие.

II. Общение бескорыстное, незаинтересованное (как самоцель) и общение корыстное, заинтересованное (как средство). [Ссылка на прежнее: Зиммел<ево> определение социологии; в каком смысле оно должно быть дополнено: форма (общение) иногда сама служит содержанием]. Важность и значение бескорыстного общения: хождение в гости, беседа, дружба, любовь. Перенесение форм бескорыстн<ого> общения на всякое: нормы общения как такового: нормы приличия и вежливости. (Понятие и происхожд<ение> норм будет объяснено ниже) [Применяются ко всякому общению, но не имеют социальной цели, а регулируют именно только общение как таковое]. Иеринг: «организация обхождения Umgangsformen»[156] (в нормах конвенцион<альных>) — параллель к организации оборота в нормах права. — Три вида норм, регулирующих незаинт<ересованное> общение: приличие, вежливость, такт. Приличия относятся к кругу действий, независимо от лиц; их совершают, но не оказывают кому либо; это — круг действий, требуемый безусловно, по отношению ко всем лю-

[155] *Д лее з чёркнуто*: «Кастовое устройство».

[156] Umgang — общение, обращение, обхождение (*нем.*). Далее в этом абзаце Франк воспроизводит свой конспект второго тома книги Р. Иеринга «Цель в праве» (см.: *R. Ihering.* Zweck im Recht / 2 Aufl. Leipzig. 1886. B. II.S. 329 ff). У Иеринга была и отдельная статья, посвящённая «формам обхождения»: *R. Ihering.* Über die Umgangsformen // Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben. 1882. № 45.

дям: минимум конвенц<иональных> правил (платье, манеры etc.) Англичане приличны, но не вежливы[157]. Вежливость — внешнее выражение чувств — либо уважения, либо благосклонности (I (уважение) кланяться, уступать дорогу, отвечать на вопрос, смягчать выражения, просить, а не требовать etc.) II (мелк<ие> услуги, участие, соболезнование etc.). Такт — внутренн<ее> требование.

Заинтересов<анное> общение есть всегда общение воль, желаний. Два вида его: 1) иррациональное и неограниченное (власть и подчинение, хозяин и раб, *союз любви* etc.) 2) рациональное и ограниченное (мотивированное), общение точно определенных сторон. Тип его — отношения, основанные на договоре. Общественн<ая> эволюция в этом направлении: рационализация жизни. «Патриархальные» и «деловые» отношения — крепостной и наемн<ый> рабочий. *«Требов ние» и «прик з ние» — первое относится к ч сти личности, результ т мотивиров< нного> общения. Второе — ко всему человеку, предпол г ет вл сть н д всей личностью. Совр<еменному> свободн<ому> человеку никто не прик зыв ет — от него требуют. Единств<енный> случ й — военн я служб (солд т), предпол< г ет> ирр ц<ион льность> госуд рств<енной> вл сти.* Эволюция института прислуги в сторону рационализации. Рациональное, договорное общение — основа совр<еменной> хозяйств<енной> жизни. Все заинтересованное общение становится рациональным, сфера же иррационального — незаинтересованное. «Договорная» теория Руссо и ее революционизирующее влияние. *Конституц<ионный> строй (договор между мон рхией и н родом) и п три рх< льн я> мон рхия (ирр ц<ион льное> подчинение). Сл вянофильское учение.* Освобождение личности при рациональном общении. Необходимость

[157] В конспекте Франка: «Нормы приличия отрицательны, нормы вежлив<ости> — положительны. Это различие не только логическое, но и психологическое, т<ак> напр. англичане отличаются приличием, французы — вежливостью» (см.: *R. Ihering.* Zweck im Recht. B. II. S. 366 ff).

корректива против неизбежного обеднения и опошления жизни (мистическое общение). *Ирр ц<ион льное> общение вл сти недопустимо для совр<еменного> созн ния, возможно только общение любви. Последн<ее> — только личное. Обществ<енн я> жизнь ст новится р цион льной, личн я — ир р цион льной.*

Незаинтересованное общение как придаток заинтересованного общения: товарищество (общение через общность дела). Товарищество — дружба — любовь. Относительность перехода (общим то внешнее дело или интерес, то внутренний интерес, одинаковость міровоззрения, то, наконец, полная солидарность личностей). Товарищество, как необходимый элемент дружбы и любви.

III Общение интеллект<уальное>, эмоцион<альное>, и волевое. Факт и состояние. «Состояние» всегда в результ<ате> эмоц<ионально>-волевого. Кристаллизация (Стендаль). Объективация.

[Отрывок 9][158]

В прошл<ый> раз — классификация форм общения (двуст<ороннее> и одност<ороннее>, бескор<ыстное> и корыстное, рацион<альное> и иррац<иональное> etc.). Теперь — анализ основн<ых> психических двигателей или факторов общения.

Анализ психических факторов общения

Два фактора — симпатия и антипатия (не «любовь и ненависть», к<ото>рые суть сложн<ые> аффекты). Элементарные чувства 1) близости, сродства, солидарности — 2) отчуждения, враждебности — притяжение и отталкивание сознаний, центростремит<ельные> и центробежные силы.

[158] Двойной лист (лиц. и об.) в клетку (едва просматривается), чёрные чернила.

[Содержание]

Основа их: заражение и противузаражение (заражение противоположн<ыми> чувствами)[159].

В анализе техники общения мы видели основу процесса общения — выражение ощущений у одного вызывает, по ассоц<иации> идей, то же ощущение у другого. Это есть источник симпатии, сродства, сознания, что все люди однородны, имеют ту же радость и то же страдание. — Но процесс может идти и иначе: чувства одного через выр<ажение> ощущ<ений> могут вызывать более сложный процесс — будить иные чувства, и — когда интересы противоположны — противоположн<ые> чувства: гнев будит страх и покорность, радость может вызывать печаль (зависть), печаль — радость (злорадство)[160].

Человек человеку — нужнейший друг и опаснейший враг. Борьба между людьми и сплочение между ними. Этим двум формам соответств<уют> симпатия и антипатия. Неверность учений о первобытном эгоизме, bellum omnium contra omnim[161].

I. Вопрос об антипатии, как социализир<ующем> начале. Как это возможно?

1. Формально-социализ<ирующий> момент: вражда, борьба есть все же отношение, т.е. связь — бо́льшая, чем равнодушие[162]. Заинтересованность в предмете враж-

---

[159] Идею продвижения идей через заражение высказывали Г. Тард и Г. Лебон.

[160] В «гейдельбергской тетради» Франка содержится конспект рецензии на книгу французского врача и психолога Жоржа Дюма «Печаль и радость» (*G. Dumas.* La Tristesse et la Joie. Paris, 1900; рецензия в журнале «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1901, t. 51); Франк обращает внимание на разработку в книге психофизиологии печали и радости, отмечая, между прочим, совпадение физиологических признаков страдания и радости.

[161] *Bellum omnium contra omnim* — война всех против всех (*л т.*). Имеется в виду характеристика естественного состояния общества в социальной философии Т. Гоббса.

[162] Ср. у Зиммеля о конкуренции и вражде как о единственной форме, придающей форму обществу (*Г. Зиммель.* Социологический этюд. С. 37–39).

ды, духовная связь с ним (сходство страстной ненависти с страстн<ой> любовью — чеховский рассказ[163]). *И обр т-но: близость созд ет большую вр жду: вр жд любящих, борьб в одном л гере (русск я оппозиция).*

2. Материально-социализир<ующий> момент: возникнов<ение> союза на почве антипатии. Первоначально вражда приводила к уничтожению своего объекта. Великий *культурный* переворот, когда вражда стала социализ<ирующим> началом. Это совершается в двух формах: 1) борьба смягчается, вводится в рамки общежития, перестает быть уничтожающей, затрагивает не всю личность, а часть ее. Примеры:

[163] Очевидно, имеется в виду рассказ Михаила Чехова «Любовь», опубликованный в журнале «Пробуждение» как раз накануне начала Франком своего лекционного курса. Герой рассказа Симов говорит жене у постели умирающей дочери (перед этим они потеряли и сына): «Говорят, Лиза, что любовь созидает, а ненависть разрушает. Я женился на тебе по страстной любви, ты тоже любила меня сильно. А что создала наша любовь? Сын наш умер от чахотки, а Сонька вот лежит при смерти в скарлатине. Нет, не любили мы с тобою друг друга!..». Поясняя далее свою мысль, Симов говорит, что любовь в браке — это не только любовь между мужем и женой, это любовь к детям, которая должна проявляться в максимальном сохранении связи с природой: «В своем увлечении друг другом мы и позабыли, что мы с тобой — часть всеобщего организма, часть мировой воли и что прерывать с природой — такая же ненависть, как и то, если бы мы с тобою собственноручно убили наших детей». (*М. Чехов.* Любовь // Пробуждение. 1906. №2. 15 янв. С. 51). У М. Чехова, таким образом, страстная любовь совпадает со страстной ненавистью в силе разрушения; Франк говорит скорее о социализирующей роли вражды и борьбы.
Стоит отметить также, что, конспектируя в «гейдельбергской тетради» книгу Луиса Проала о преступлениях и самоубийствах на почве страсти (*L. Proal.* Le crime et le suicide passionnels. Paris, 1900), Франк выделяет как «особенно поучительную» главу о ненависти в любви. При этом Франк соглашается скорее с максимой Ларошфуко — «Si on juge de l'amour par la plupart de ses effets, il ressemble plus à la haine qu'à l'amitié» («Если судить о любви по обычным ее проявлениям, она больше похожа на вражду, чем на дружбу»), — чем с выводом Проала о том, что «чистая любовь не способна на ненависть» — это, замечает Франк, «односторонний взгляд».

[Содержание]

право войны[164], классовая борьба, соперничество, конкуренция, борьба мнений (спор: лучшие друзья могут вечно спорить, спор, как социализ<ирующее> начало). Эволюция эта продолжается — смягчение и оформление войны, смягчение форм классовой борьбы (сперва стихийно-разрушит<ельная>, потом стачки, раб<очие> союзы, право войны, примирит<ельные> камеры[165] etc.). Этический идеал уважения к врагу: недозволенность всех средств — вытекает из сознания солидарности, несмотря на вражду.

Важное значение борьбы в обществ<енной> жизни. Плодотворность ее. Борьба из низших сфер переходит в высшие. Борьба в социалист<ическом> обществе, основанн<ом> на социальном мире. Борьба, как источник обновления и прогресс. «Polemos panton pater, panton de basileus» (Гераклит)[166]. «Я не мир принес, а меч» (Христос)[167]. Любовь и вражда — одинаково необходимы. В новейшее время подчеркнуто Ницше.

2) Второй способ: Борьба приводит к подчинению и из нее рождается союз власти и зависимости.

Историч<еский> процесс: война ведет не к истреблению, а к рабству. Рабство, его историч<еское> значение. Отношение власти и зависимости: страх и антипатия в нем не разъ-

[164] Право войны — система международного гуманитарного права, регулирующая поведение воюющих сторон. См. напр.: *Г. Гроций*. О праве войны и мира. СПб., 1902.

[165] Примирительные камеры как органы урегулирования трудовых конфликтов между предпринимателями и рабочими возникли в Англии в 1840-х годах. В России первое заседание петербургской примирительной камеры, образованной для разрешения конфликтов между владельцами столичных типографий и профсоюзами работников печатного дела, состоялось 14 ноября 1905 года (*В. Б. Морозов*. К истории становления социального партнерства в России в 1905–1917 годах // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. СПб., 2007. № 8 (41). С. 120.

[166] Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (Polemos panton men pater esti, panton de basileus). Фрагмент 53: «Война есть отец всего, царь всего» (пер. Маковельского).

[167] См.: Мф. 10:34.

единяют, а соединяют. Связь на почве страха и принуждения. Государственная власть — на той же почве. «Политическое рабство». Все современное общество опирается в значительной мере на страх, на власть и подчинение. Идеал уничтожения властвования: учение Толстого, его истинный смысл (уничтож<ение> соц<иально>-псих<ологического> момента властвования)[168]. — Идеал Союза любви, общения исключительно на почве симпатии. [Переход к симпатии]

II. Симпатия. Источник ее — заражение (ссылка на предыдущее. Заражение приводит к подражанию **Спиноз . Если мы вообр ж ем, что вещь, н м подобн я, испытыв ет к кой-нибудь ффект, то вследствие этого и мы чувствуем подобный же ффект*[169]*).*

Учение о симпатическом подражании. Впервые исследовано на героях и толпе (Михайл<овский>[170], Сигеле[171],

---

[168] В статье «Проблема власти» Франк использовал блестящие художественные описания феномена власти в «Войне и мире», однако отмечал, что Толстой останавливается перед загадочностью власти, отказываясь разрешить по существу вопрос о ее природе (см.: *С. Л. Фр нк*. Проблема власти. С. 206). «Идя по следам Толстого», Франк обосновывал социально-психологическую природу власти, ее иррациональный характер: «Всякое, даже чисто индивидуальное, отношение власти по самому существу своему *ирр цион льно*, сводясь к инстинктивному, за пределами разумного, мотивированного сознания лежащему внушению воли, аналогичному гипнозу» (Там же. С. 243). Эта «иррациональность, присущая всякой власти и общественной организации», по мнению Франка, «может, в большей или меньшей степени, умеряться и контролироваться разумным и свободным коллективным устроением общественной жизни» (Там же. С. 249). Учение Л. Н. Толстого о государстве как насилии выражено в работах «Царство Божие внутри вас» (1893), «Об отношении к государству» (1897), «Рабство нашего времени» (1899–1900) и др.

[169] См. прим. 182.

[170] Имеется в виду работа Н. К. Михайловского «Герои и толпа», впервые опубликованная в 1882 г. (см.: *Н. К. Мих йловский*. Герои и толпа // Н. К. Михайловский. Соч. СПб., 1898. Т. 2. Стб. 95–191).

[171] Сципион Сигеле (1868–1913) — итальянский социолог и криминолог, основное произведение: *S. Sighele*. La foule criminelle: Essai de Psycholo-

Тард). Это — только частн<ый> случай. Универсальность подражания — Тард (впрочем, роль подр<ажания> у него преувеличена)[172]. — 99% всех действий, поведений, мыслей, чувств etc — подражание: мы многое делаем, как будто разумно, но только из подражания, не задумываясь по существу. Примеры — одежда, манеры, устройство жизни, пища, сон, формы общения, вкусы, — даже взгляды и мнения. [Анализ последнего: только величайшие мыслители — во всем оригинальны. Большинство подражательны. Роль авторитета в мнениях. Пример: политические лозунги! (Всеобщ<ее> избир<ательное> право и т. п.)]. Мода, обычай[173].

Привычка, как подражание самому себе (подражание, как экономия сил) [Балдуин[174]]. Привычка + подра-

---

gie Collective. Paris, 1892. Вслед за Тардом и Эспинасом, Сигеле объясняет психологию толпы при помощи подражания. Ср.: «Как среди ос, среди птиц, целая стая которых при малейшем хлопаньи крыльев поражается непреодолимым страхом, так и среди людей всякое возбуждение распространяется *в силу внушения*, при посредстве зрения и слуха, ранее даже чем становятся известны причины его» (*С. Сигеле*. Преступная толпа. Опыт коллективной психологии. Новгород, 1893. С. 49).

[172] Г. Тард выделил подражание в качестве одного из главных человеческих инстинктов. См.: *Г. Т рд*. Общественное мнение и толпа.

[173] Конспектируя в «гейдельбергской тетради» «Этику» Вундта, Франк записывает: «Пример происхождения Sitte из индив<идуальной> привычки есть Мода; она гораздо подвижнее и неустойчивее, чем настоящая Sitte. “Eine vornehme Dame oder ein Schneider kann eine Mode erfinden; an Brauch und Sitte prallt der Versuch des Einzeinen sie umzugestalten machtlos ab” (с. 133)» («Благородная дама или портной могут изобрести моду; но попытка изменить традицию и обычай отдельным лицом бессильно отскакивает от них». Пер. с нем. Т. Н. Резвых. См.: *W. Wundt*. Ethik. S. 133). Также Франк выписал там ряд замечаний о моде из второго тома «Цели в праве» Р. Иеринга. См. также: *G. Simmel*. Philosophie der Mode. Berlin, 1905.

[174] Исследуя развитие психики ребенка с точки зрения биогенетического закона, Дж. Болдуин обосновывал необходимость индивидуального подхода к детям. Он считал, что «все воспитание не что иное как образование привычек» (*Д. М. Болдвин*. Психология в ее применении к вос-

жание = обычай (социальная привычка). Отсюда — традиция. (Давление собств<енного> сознания и чужих созн<аний>). Толстой об Анн<е> Павл<овне> Шерер: «Быть энтузиасткой сделалось ее общественным положением, и иногда, когда ей даже того не хотелось, она, чтобы не обмануть ожиданий людей, знавших ее, делалась энтузиасткой»[175]. Сила обычая. Usus — tyrannus[176]. Происхождение нравов — Sitte — принудительного обычая, момента должного в обычае. Все первобытное право основано на этом.

питанию / Пер. Н. Н. Спиридонова. М., 1904. С. 6), оно происходит через подражание: «...Ребенок научается ассоциировать свое собственное чувство физической силы, а также свои собственные частные удовольствия и страдания с личными действиями, которые он раньше наблюдал, правда у других лиц, но не понимал» (*Д. М. Болдвин*. Введение в психологию (Общий обзор наук о душе) / Пер. Н. Н. Спиридонова. М., 1912. С. 74). Действия окружающих лиц становятся его собственными. «Он теперь стал *для с мого себя* деятелем, носящим все признаки лица или имеющим свое “я”» (Там же). Конспектируя в «гейдельбергской тетради» книгу Болдуина (см. прим. 91), Франк, в частности, выписал, что организм, по Болдуину, усваивает «приятные», т. е. полезные действия: «Откуда берется способность к этим новым действиям, доставляющим приятн<ые> ощущение? Дело объясняется, у Б<алдвина>, тем, что сами действия (избыточной энергии), а не только достигаемые ими раздражения, доставляют радость и повторяются, противные — доставл<яют> страдание и избегаются (с. 163–182)». Конспектируя Дж. Болдуина, Франк делает подробные выписки о роли подражания, замечая: «Б<алдвин> объясняет происхождение памяти, ассоциации, понятий, мышления — из подражания», и далее: «Б<алдвин> указывает на односторонность теории (Канта!) к<ото>рая отождествляет моральность с подчинением <...> и противопост<авляет> ей социальн<ое> чувство и привычку, ссылаясь, м. пр., на Ад. Смита (и Гегеля, Phänom. и Encyclop.)».

175 *Л. Н. Толстой*. Война и мир. Том первый // Полн. собр. соч. Серия первая. Произведения. Т. 12. М., 1937. С. 5. См. прим. 92.

176 Обычай — тиран (*л т.*). О «властном обычае (volet usus), в воле которого все — и законы, и правила речи», писал Гораций в «Науке поэзии»; ср. также у А. С. Пушкина в «Евгении Онегине»: «К чему бесплодно спорить с веком? / Обычай — деспот меж людей».

Учение о норме: слияние симпатии (обычая, привычки) с приказом в силу власти (антипатии). Элементы того и другого в большинстве норм. Право силы и право одобрения. Подчинение «за страх» и «за совесть». Эволюция идет сперва от обычая к власти (с усложнением жизни, когда обычай стал бессилен нормировать все), а затем опять — от власти к одобрению, но уже сознательному. Полит<ические> формы: первобытная демократия, абсолютизм, современная демократия. Различие между консерватизмом европейским и русским. Функция общественного мнения (одобрение и неодобрение в царстве власти, регулирующей аппарат).

Анализ тех же моментов в нравственности. Симпатия (Смит, шотл<андская> школа[177], любовь к ближнему) и приказ (Кант, категорический императив). Слияние того и другого. Идеал свободной нравственности. Смысл «аморализма».[178]

Те же моменты в религии: религия страха и религия любви. Бог, как власть, как царь. Крушение этого понятия. Идеал любовного подчинения. Противоречие в учение Толстого: любовь, но «Бог — «хозяин»[179].

---

[177] Имеется в виду, прежде всего, обоснование А. Смитом этики на чувстве симпатии, развитое в «Теории нравственных чувств» («The Theory of Moral Sentiments», 1759). Теория морального чувства развивалась и другими представителями шотландского просвещения, в первую очередь — Ф. Хатчесоном («A system of moral philosophy», 1755), а также Д. Юмом, а позднее — «шотландской школой здравого смысла» (Т. Рид и другие). В тетради Франка «Психологическая библиография по отделам» раздел «Психология личных чувств» начинается упоминанием книг шотландских авторов: «Hume. Enquiry Concerning the Principles of Morals 1751. Smith. Theory of Moral Sentiments. Bain. Emotions and Will (Ch. VI. как и две пред<ыдущие> книги, о “симпатии”, т.е. переживании чужих чувств)».

[178] *Д лее з чёркнуто*: «Эволюция религии от страха к люб<ви>».

[179] Метафора «Бога-хозяина» не раз встречается в переписке Л. Н. Толстого, а также в сборнике «Круг чтения», первый том которого вышел в феврале 1906 г., например — в подборке на 2-е марта (см.: *Л. Н. Толстой*. Полн. собр. соч. Т. 41. М., 1957. С. 141–143). Пожалуй, наиболее ясно эта мысль выражена в отрывке «Метафизические вопросы»

Религия, как чувство зависимости (Шлейермахер)[180] и религия, как примирение в любви.

Групповая психология

Давление сознания на сознания — симпатическое и антипатическое. Усиление этого с умножением сознаний. Учение о толпе (наиболее разработанная тема). Толпа возбуждает и подавляет. Общность чувства, но не интеллекта. Высший подчиняется низшему. Низкий уровень толпы. Односторонность этой теории: пример выработки декларации прав в французск<ом> учредит<ельном> собрании.

из сборника «Спелые колосья»: «Важно то, чтобы признать Бога хозяином и знать, чего от меня требует, а что он сам такое, и как он живет, я никогда не узнаю, потому что я ему не пара. Я работник, — он хозяин» (Спелые колосья. Сборник мыслей и афоризмов, извлеченных из частной переписки Л. Н. Толстого. Составил с разрешения автора Д. Р. Кудрявцев. Вып. 3. Genève: M. Elpidine, 1895. С. 114; в 1907 г. сборник был перепечатан журналом «Всемирный вестник» в Петербурге). Эту цитату приводил Г. В. Плеханов в своих статьях о Толстом «Отсюда и досюда» и «Карл Маркс и Лев Толстой» в 1910–1911 гг.).

[180] Цитата из догматической работы Фр. Шлейермахера «Христианская вера, поставленная в связь с правилами евангелической церкви» (1822), где он попытался примирить традиционную теологию с внутренней свободой субъекта (*Fr. Schleiermacher.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2 Ausg. Berlin. Bd. 1. S. 195). Позже, в предисловии к своему переводу Ф. Шлейермахера Франк писал: «В основу нашего изложения положены только "Речи о религии", которые во многом отличаются от соответствующей теории в позднейшем богословском трактате о "Христианской вере". Укажем только, что в "Речах" совершенно отсутствует неудачное или, по меньшей мере, явно одностороннее определение религии как "чувства безусловной зависимости" ("Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit"). Но и между отдельными изданиями "Речей" в этом отношении имеются некоторые разногласия в оттенках. Несмотря на преобладание более догматического понимания религии в позднейшем учении, в характеристике самой природы религиозного сознания как такового, с годами, напротив, элемент субъективизма несколько оттесняет ранее объективистическое понимание чувства как носителя религии, и ослабляется момент "созерцания" в религии» (*С. Л. Фр нк.* Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. 1911. Кн. IX. С. 17–18, прим.).

[Отрывок 10][181]

Анализ элементов общения

Симпатия и антипатия (не любовь и ненависть, к<ото>-рые суть сложные аффекты) — близость и отчуждение (страх) [Соотв<етствует> солидарности в борьбе за существ<вование> и антагонизму: человек человеку нужнейший друг и опаснейший враг].

Социализир<ующее> значение антипатии, вражды. Как оно возможно? В первобытн<ое> время вражда приводит к уничтожению. Великий переворот, когда вражда становится социализ<ирующим> началом, когда возможен союз вражды. Это осуществл<ено> в двух формах: 1) борьба перестает быть уничтожающей, затрагивает не всю личность, а часть ее, и вводится в рамки общежития. Примеры: классовая борьба, соперничество, конкуренция, спор (лучш<ие> друзья могут вечно спорить). Эволюция эта продолжается. Примеры: право войны (пленн<ых> не убивают), смягчение классовой борьбы (разрушение, стачки, рабоч<ие> союзы, право войны, примир<ительные> камеры etc). Важная роль элементов борьбы в совр<еменном> обществе. 2) Борьба приводится к подчинению и из нее возникает союз власти и зависимости. Рабство — его историч<еское> значение. Страх, как разъединяющ<ее> и как социализ<ирующее> начало. Все современное общество в знач<ительной> мере опирается на власть и подчинение, на страх. Идеал союза любви. Учение Толстого.

Симпатия. — Источник ее: заражение (переживание одинаковых чувств **Спиноз о симп тии и подр ж нии. «Если мы вообр ж ем, что вещь, н м подобн я, испытыв ет к кой-нибудь   ффект, то вследствие этого и мы чувствуем подобный же   ффект». (Эт. III, Prop. XXVII)*[182], ссылка на прошлое — техника непроизв<ольного> общения). Заражение приводит к подражанию. Роль симпатического подражания. Впервые

[181] Лист (лиц. и об.) в клетку (едва просматривается), чёрные чернила, верхний край неровный.

[182] Франк цитирует (с небольшим сокращением) по переводу В. И. Модестова, см.: *Б. Спиноз .* Этика, изложенная геометрическим методом... / Пер. с лат. под ред. В. И. Модестова. 2-е изд. СПб., 1892. С. 152.

исследов<ано> на героях и толпе — Михайловск<ий>, Сигеле, Тард. Тард — универсальность подражания. — Балдуин: привычка, как индивидуальное подражание (движение по раз избранному пути). Роль подражания в общ<ественной> жизни (минимальн<ая> часть действий — сознательна, большинство видимо разумных — чисто подражательны).

Привычка + подражание = обычай. (Соц<иальная> привычка. Традиция. [Толстой об Анн<е>Павл<овне> Шерер: «Быть энтузиастской сделалось ее общественным положением, и иногда, когда ей даже того не хотелось, она, чтобы не обмануть ожиданий людей, знавших ее, делалась энтузиастской». Настроение закрепляется, в силу привычки окружающих]. Сила обычая. Usus tyrannus. Происхождение нравов — Sitte — принудительного обычая, должного. Первобытн<ое> право.

Учение о норме: слияние симпатии (обычая, привычки) с приказом в силу власти (антип<атии>). Элементы того и другого почти в каждой норме. Право силы и право одобрения. Подчинение «за страх» и «за совесть». Различие между консерватизмом русским и европейским.

Анализ тех же моментов в нравственности (Симпатия — Смит, шотл<андская> школа, любовь к ближнему) и приказ — Кант, категорический императив).

Групповая психология

Неорганизов<анное> и организ<ованное>. Толпа. Учение о толпе. Толпа возбуждает и подавляет. Общность чувства, но не интеллекта. Преступная толпа. Крупные теряются в толпе. Заразительность. Односторонность этой теории: пример выработки деклараций в франц<узском> учред<ительном> собрании.

[Отрывок 11][183]

Переход к коллективной психологии

(Прошл<ый> раз: два двигат<еля> — симпатия и антипатия. Социализирующ<ая> роль враждебности — 2 вида: 1)

[183] Лист (лиц. и об.) в крупную клетку, чёрные чернила.

[Содержание]

борьба и 2) союз власти. — Симпатия (выражается в подражании, учение о подражании). Привычка, как подражание самому себе. Социальная привычка = обычай).

Момент должного в обычае. Нравы (Sitte), как принудительный обычай. Факт переходит в норму: влияние повторения и влияние чужих сознаний. «Так делают все, так делалось всегда» = «Так должно делать». Происхождение первобытного права из судебных решений на основании обычая.

Роль прецедента в праве (Англия)[184].

Учение о норме: *(норм -веление. Изуч<ение> нормы з д ч соц<и льной> психологии)* слияние момента симпатии (подражания, привычки, обычая) и момента власти (враждебности). Норма = веление = состоит из 1) должного в силу подражания и 2) приказа чужой воли. Оба элемента в разных пропорциях во всех нормах. Усиление одного дает то право силы, то право одобрения. Подчинение «за страх» и «за совесть». Эволюция идет сперва от обычая к власти (в первоб<ытной> жизни нет закона, приказа, есть только солидарность; с усложнением жизни обычай бессилен регулировать; момент появления государственной власти); затем обратная — от власти к одобрению, но уже более сознательному. Консерватизм первобытный и консерватизм на высок<их>ступенях культуры. Средн<яя> ступень: господство силы без одобрения (прим.: Россия и Европа! *Больш я сил н род<ного> одобрения. Вл сть идей — соц<и льно>-псих<ические> истоки*) Аналог в политической эволюции: первобытн<ая> демократия, абсолютизм, современная демократия. Функция общественного мнения, как контролирующего органа (одобр<ение> и неодобр<ение>) в царстве власти. Усиление зависимости власти от общественного мнения. Проблема «грядущего рабства», «грядущего Китая» (Милль, Герцен, Спенсер)[185]. Средство:

[184] Прецедент, т. е. решение определённого суда по конкретному делу, преобладает в качестве источника права в Англии и других странах англосаксонской правовой семьи.

[185] Имеется в виду опасение Дж. Ст. Милля по поводу обусловленной утверждением демократии «тирании большинства» (*Дж. Ст. Милль.*

развитие индивидуальности и сознательности в обществ<енном> мнении, возможная дифференциация.

Анализ тех же элементов, *(перенесенных во внутрь)*, в нравственности: симпатия (Смит, шотландская школа, любовь к ближнему) и приказ *(мотив стр х)* (Кант, категорический императив. *Шутк Шиллер* [186]*)*. Слияние того и другого. Идеал «свободной» нравственности (смысл «аморализма» именно в этом).

Те же моменты в религии *(Соци льно-психологич<еские> отношения переносятся в религию)*. Религия страха и религия любви. Бог, как власть, как царь. Крушение этого понятия. Идеал любовного подчинения. (Слияние обоих

Утилитарианизм. О свободе / Пер. с англ. А. Н. Неведомского. СПб., 1900), опасение А. И. Герцена по поводу грядущей победы мещанства («самодержавной толпы сплоченной посредственности») (*А. И. Герцен*. Концы и начала // А. И. Герцен. Соч. Т. X. Genève; Bale; Lyon, 1879). Г. Спенсер понимал под «грядущим рабством» все возрастающее административное давление государства на индивида, рост принуждения и бюрократизма, связанный с усилением социальной ориентации государства под воздействием распространения идей социализма (*Г. Спенсер*. Грядущее рабство. СПб., 1884); те же самые идеи высказывались Г. Лебоном — см.: *Г. Лебон*. Психология социализма. СПб., 1908. Ср.: *Д. С. Мережковский*. Грядущий хам. СПб.,1906.

[186] Эпиграмма Шиллера (из его сборника «Ксении») на положение кантовской этики, что доброе дело, совершенное по склонности, не является нравственным деянием (см. напр.: *И. К нт*. Основы метафизики нравственности // Соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 233): «Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, und so wurmt mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin. Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut» (Schillers Werke. Nationalausgabe. 43 Bde. Weimar, 1943. Bd. 1. S. 357). В переводе В. С. Соловьева: «Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность. / Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я? / Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье / И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг!» (*И. Ф. Шиллер*. Собр. соч. в переводе русских писателей / Под ред. С. А. Венгерова. СПб., 1901. Т. 1. С. 92). Кантовскому ригоризму Шиллер противопоставил идеал прекрасной души, в которой долг совпадает со склонностью (см.: *Ф. Шиллер*. О грации и достоинстве // Ф. Шиллер. Статьи по эстетике. М. ; Л., 1935).

[Содержание]

момент<ов>, то же в учении Толстого: Бог-любовь, но Бог — и «хозяин»). Шлейермахер: религия, как чувство зависимости. Последний предел в религиозн<ой> эволюции: Бог — примирение в любви, Бог тесно сближается с «я»; не зависимость, а солидарность. Ницшевское восстание против рабства в религии, примирение религии с свободой личности.

Сил идей

Идеал свободы (во всех областях) = солидарность личности с велением, всякое «так должно» тождественно с «я этого хочу». Интимизация веления. Идеал «ан-архии» — политической и даже моральной и религиозной.

Групповая психология

Исходн<ый> пункт: давление сознания на сознание — как симпатическое, так и антипатическое. Усиление его с умножением сознаний. (Примеры: застенчивость вообще и застенчивость «в большом обществе», приятная беседа и «публичная речь» etc.). Двоякое действие множества сознаний (аналог<ично> симпатич<еское> и антипатич<еское> давл<ение>): возбуждающее и подавляющее. Характерологическое различие: люди «толпы» и люди одиночества.

---

[187] Лист (лиц. и об.) в крупную клетку, чёрные чернила.

[188] *Перед чертой — бз ц, перечеркнутый косой чертой*: «Элементарный случай: влияние присутствующего множества сознаний — толпа. Учение о толпе (Михайловский, Тард, Сигеле). Подражательность в толпе — частный случай массового давления сознаний. Пессимистическое учение о толпе: 1) низший подавляет и приравнивает себе высшего 2) толпа руководится низшими импульсами — чувством, а не разумом. (Общение чувств элементарнее и проще общения интеллекта, ср. отдел о технике общения). Преступная толпа (прим.: погромы etc.). Односторонность этой теории: чувства могут быть различн<ыми>, в том числе морально-ценные и интеллект<уально> плодотворные. Пример: героическая толпа. Пример интеллектуальн<ого> влияния толпы: выработка декларации прав в пленарном собрании франц<узской> Конституанты (Олар)».

[Отрывок 12][187]

______[188]

Особенность множественного давления сознаний: оно ощущается не как давление множества сознаний, а как давление единой огромной психической силы (концентрация). Так даже в толпе: присутствующий чувствует не отдельных людей, а «дух» толпы[189]. Еще сильнее это — при разбросанном множестве сознаний, когда нельзя обозреть конкретных людей. (Обществ<енное> мнение). Примеры: «дух времени», «настроение общества» etc.

Объективация (объективный, сверхиндивидуальный дух), как бы материализация и гипостазирование духовных явлений. Характерный и даже отличительный признак «общества» в отличие от совокупности людей. Необходимость множества сознаний. Смысл формулы «tres faciunt collegium». Материализация обществ<енного> мнения: прим. — слава (ореол, отблеск общ<ественного> одобрения — на личности), мистическ<ое> поклонение власти (королю etc.). Символы: икона, знамя — как бы впитывают в себя чувства множества и материализируют их. Усиление действия общ<ественного> мнения благодаря этой материализации. Лавина общ<ественного> мнения (на примере славы). *В интеллекту льной обл сти*. Авторитет (в связи с славой): вера в непогрешимость того, что освящено одобрением множества сознаний, *почтение = призн ние = утверждение,* переход количественного одобр<ения> в качественное, религиозн<ая> секта, партия, направление. «Обожествление» в связи с сверхиндивидуальным характером обществ<енного> мнения.

Объективация нормы *Норм — безличное (сверхиндивиду льное) веление*: 1) обычай (фактическая обязательность господствующего) — прим.: формы жизни, еды, привычек etc.) 2) нравы (элем<ент> внутренно-должного, под влиянием объ-

[189] О «духе» толпы писали и Сигеле, и Тард, и Лебон.

ективации, с сознанием, что того требует «общественное мнение», «все» etc. прим<ер>: формы приличия, вежливости, платье, требов<ания> языка etc. 3) право (должное, как приказ объективной внешней силы, союза). Теория права. Критика теории принуждения[190] (ложн<ый> круг. Международн<ое> право) Действит<ельный> признак — отделение объективной силы от «обществ<енного> мнения», автономия норм. «Закон требует» есть уже не фигуральн<ое> выражение (как «язык требует, приличия требуют»), а психологич<еская> сущность правового явления 4) нравственность — перенесение объективн<ой> силы вовнутрь, еще большая объективация 5) религиозн<ая> норма — «обожествление».[191]

[190] Сторонником теории принуждения был, например, Р. Иеринг, считавший, что право состоит из внутреннего момента (нормы) и внешнего (принуждения). Только те нормы в обществе заслуживают название права, что обеспечены государственным принуждением. Поэтому государство есть единственный источник права — «*die alleinige Quelle des Rechts*», — это положение Франк выписывает в своём конспекте в «гейдельбергской тетради» (см.: *R. Ihering*. Der Zweck im Recht. 2 Aufl. Leipzig, 1884. Bd. 1. S. 320). Среди русских юристов — Г. Ф. Шершеневич (*Г. Ф. Шершеневич*. Определение понятия о праве. Казань, 1896). Критику теории принуждения см., напр.: *Л. И. Петр жицкий*. Очерки философии права. Вып. 1. Основы психологической теории права. Обзор и критика современных воззрений на существо права. СПб., 1900. С. 61–83.

[191] *Д лее до конц стр ницы текст перечёркнут двумя косыми черт ми*:

«Учение о социальной группе

Соц<иальные> группы, как психол<огическое> явление. — Приспособление психик. — Самосохранение социальной группы, в результате этого приспособления. Солидарность внутри и отчуждение извне. Учение о классов<ой> борьбе — частн<ый> случай самосохр<анения> соц<иальной> группы. “Esprit de corps” — кругов<ая> порука, ответств<енность> каждого члена за целое. На чем основана устойчивость соц<иальной> группы? Espr<it> de corps овладевает кажд<ым> новым членом, к<ото>рый слабее старых. Независимость от личности. Особенность совр<еменной> жизни: множественность социальн<ых> кругов, перекрещивание их. Обогащение личности ослабление корпор<ативного> духа. Критика учения оклассов<ой> борьбе с этой точки зрения».

[Отрывок 13][192]

Учение о социальной группе

Психологич<еское> объяснение соц<иальной> группы. Солидарность, традиция — из этих элемент<ов> слагается психол<огическая> группа.

Слияние психик в единое организованное живое целое. Соц<иальная> группа, как самостоятельное существо. — Приспособление психик: 1) Солидарность внутри и отчуждение извне (симпатия и антипатия распределяется изв<естным> образом) *семья, школ — элем<ент рные> группы*. «Esprit de corps»[193], круговая порука, ответственность каждого члена за целое.

Учение о классовой борьбе, об эгоизме классовых групп. Частный случай учения о самосохранении социальной группы. Всякая (а не только экономическая) группа солидарна внутри и враждебна извне. Примеры: национальная группа, религиозная группа, семейная (родовая) группа, соседская (территориальная) группа, политич<еская> группа. Тирания группы над личностью. Особенность современной жизни и отличие от прежней: перекрещивание соц<иальных> групп в отличие от единства групп. Человек — член множества групп. Конкуренция групповых интересов в сознании личности: конфликт различных симпатий и обязанностей. Критика с этой точки зрения учения о классовой борьбе.

Дифференциация, как путь к освобождению личности.

2) Роль коллективной традиции: «Esprit de corps» овладевает каждой новой личностью, каждым вновь вступающим членом. Пример: новобранец и солдатская дисциплина. Психический міръ группы, независимый от личности.

Разгадка проблемы власти — господства одного над многими. Особенность соц<иальной> жизни — личности про-

[192] Страница в крупную клетку, чёрные чернила.

[193] *Esprit de corps* — корпоративный дух (*фр нц.*).

тивостоит организованный психический мір группы. Что такое учреждение, власть, правительство etc? Кристаллизация психик.

Путь обновления — через коллективное же творчество. Недостаточность «самосовершенствования» для социальной реформы.

Разумная личность и обществ<енная> стихия. Идеал рационализации общ<ественной> жизни (представ<ительные> учреждения, социализм). Свобода личности.

4. Конспект курса общественной психологии [1910–1913 гг.][194]

Конспект курса «социальной психологии» 1910–11. С. Франк[195]

Л<екции> 1–2

Мой курс будет посвящ<ен> социальной психологии. Наука эта новая, только что зарождающаяся, не имеющ<ая> ни системы, ни учебника. Точнее, науки, как единого целого, вообще нет, есть только мысли по отдельным вопросам, и общий план работы, скорее только намечающий то, что должно быть сделано. Из имен, которые след<ует> упомянуть, укажу во Франции на Тарда и Дюркгейма, в Герм<ании> — Зиммеля и Вундта; первый почин

[194] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 13. Course Outlines. Тетрадь. Рукопись, в основном заполнены правые страницы (всего 21 страница), чёрные чернила, чернильные или карандашные вставки.

[195] Надпись на обложке тетради. Выше и левее ещё раз вписана фамилия: «С. Л. Франк».

соц<иальной> психол<огии> был сделан Михайловским («Герои и толпа») — *«Völkerpsychologie» Lazarus*[196].

Что такое соц<иальная> психология? Предмет и задачи всяк<ой> науки никогда не может быть определены до ближайшего ознакомления с ней. Соц<иальная> психология — таково будет номинальное определение — есть психологическое изучение общественных явлений, или изучение психических явлений, лежащих в основе общественной жизни.

Из этого, мало говорящего, номинального определ<ения> следует одно: соц<иальная> псих<ология> есть обобщающая социальная наука. Она изучает не какую либо отдельн<ую> ветвь общественн<ых> явлений — не право, хозяйство, быт, мораль и т. д. — а всю их совокупность; или изучает их общую психич<ескую> основу. Известно, одн<ако>, что существует или по крайней мере претендует существовать иная обобщ<ающая> наука — социология. Нужно, т<аким>обр<азом> прежде всего выяснить отнош<ение> соц<иальной> псих<ологии> к социологии. Новое затруднение. Требуется узнать, что такое социология; ибо очевидно сказать, что она есть обобщ<ающая>соц<иальная> наука — мало. Трудность увелич<ивается> тем, что социология

[196] Имеется в виду журнал «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», издававшийся М. Лацарусом и Г. Штейнталем с 1860 г. В первом номере редакторы поместили обширную статью, посвященную задаче развивать науку психологии народов, которая будет изучать исторические явления языка, религии, искусства, литературы, науки, нравов и права с точки зрения духа, т. е. на их психологической основе. Авторы стремились поднять размышления о «народном духе» на научный уровень (см.: *M. Lazarus, H. Steinthal*. Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 1860. Berlin. Bd. 1. S. 1–73). Лацарус и Штейнталь пытались соединить атомистическое понимание души, заимствованное у Гербарта, с идеей национального духа Гегеля. Их идеи критически воспринял В. Вундт (см.: *Ф. Ф. Зелинский*. Вильгельм Вундт и психология народов // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. II (62). С. 635–666). В. Вундт рассматривал в качестве предмета психологии народов только язык, миф и нравы. См. также прим. 80.

понимается самым разнообразным образом; существует единое название, но не единая дисциплина. Под социологией разумеют: 1) историю культуры — учение о развитии общества 2) то, что иначе зовется социальной философией — учение о цели, задаче, идеале соц<иальной> жизни, о роли общества в мiроздании 3) то, что можно назвать социальной онтологией — учение о природе общественн<ых> явлений, о методах познания, о причинности и целесообразности в общ<ественных> явлениях etc. Эти различия облегчают нам дело. Нам не нужно спрашивать, что есть действит<ельно> социология и вмешиваться в споры об этом. Достаточно сказать, что с соц<иологией> в первых двух смыслах соц<иальная> псих<ология> очевидно не имеет ничего общего, или во всяк<ом> случае ясно от них отличается. *1) Соц<и льн я> пс<ихология>, изуч я постоянный психич<еский> сост в общественности, отлич ется от эволюционной н уки. З коны — з кономерности и з коны р звития. Гипотетичность последних. 2) Изуч я ф кты и будучи эмпирич<еской> н укой, отлич ется от учения об иде ле и смысле.* Тем более важно уяснение отнош<ения>соц<иальной> псих<ологии> к социол<огии> в последн<ем> смысле. В каком отношении стоит наука о формах и законах общественной жизни к науке о психических основаниях общ<ественной> жизни? Здесь — два направления: 1) тождество 2) отличие. — В связи с двумя тенденциями или школами — индивидуализмом и универсализмом. 1) Для одних — общество = совокупность и взаимодействие людей– *сингуляризм*; но ведь тогда ясно, что общество управляется психич<еской> жизнью отдельных людей. Различие в содержании социол<огических> идей несущественно; экономич<еский> материализм тоже есть психологическая теория — двигатель — голод. Все факторы действуют через психику. 2) Другое напр<авление> — универсализм: общество не = сумме людей; оно управляется собственными законами, оно есть целое, и должно изучаться, как целое (Аристотель)[197].

---

[197] В статье «Личность и вещь» Франк упоминал об «истинности старого аристотелевского суждения, что целое обладает логическим приорите-

Индивидуализм в міровоззр<ении> XVIII века; общественный договор; наивная точка зрения. Но даже и тут инд<ивидуали>зм скорее только идеал, а не теория факта. И тут признавалось, что есть остаток (только он должен быть уничтожен).

Переворот міропонимания после франц<узской> революции; сознание иррационального, сверхиндивидуального в обществе: Бональд, Деместр, Бёрк, Сен-Симон: общество имеет свои великие законы, и не может строиться людьми. Отсюда 1) Ог. Конт и идея человечества, как целого 2) социализм 3) Гегель и истор<ическая> школа в праве. ×[198]

Факты подтверждают эту точку зрения: сверхличное в обществе; прим.: деньги и ход народн<ого> хозяйства; политич<еская> история; разница между обществ<енным> мнением и общественным строем etc. Но логически ее трудно понять. — Где, что это целое, вне людей? Что такое государство, правительство, закон, общественное отношение, класс etc — не персонифицированная ли абстракция? Мистика — сознательная у родоначальников этого взгляда, бессознательная позднее. *Учение о «соци льной душе». Н родный дух. Мистик . Несостоятельность.× 1912*

Органическая теория — объясняет более известное менее известным (оставляя в стороне и практ<ические> выводы, и смешные детали). Проблемы организма менее понятны, чем пробл<емы> общества. Скорее организм есть общество.

Здесь мы углубляемся в гносеологию, и решение может быть лишь гносеологическое. Ясность внес Зиммель. Возьмем элементарн<ое> явление — дружба, семья; по-видимому, психич<еские> явления; но отлич<аются> от последних тем, что существуют не только в сознании, а мыслятся,

---

том над своими частями» (см.: Русская мысль. 1908. Кн. XI. С. 65), — очевидно, имея в виду определение целого из 5-й книги «Метафизики» (см.: *Аристотель*. Метафизика. 1023b // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 174–175).

[198] *Здесь и д лее косые крестики прост влены к р нд шом и, возможно, обозн ч ли оконч ние лекций; иногд — с обозн чением год или д ты.*

как реальности. Чувство симпатии и дружбы, сознание права и право.×[199]

[199] *Следующий д лее текст перечёркнут вертик льной чертой до конц стр ницы, т кже следующ я стр ниц :*
«Л<екции> 3–4
Соц<иальные> явления существуют, как целое — но только в качестве понятий, идей. Наряду с психич<еским> и телесным существует духовная реальность. Социология есть наука о духовных, а не индив<идуальных> психич<еских> реальностях.
Аналогия с психологизмом в философии: логика и психология, геометрия и психология. Отсюда следует одно: социология описывает формы общения, соц<иальная> психология изучает процессы общения. Причинность — всегда психическая. Иррациональное — из взаимодействия сознаний. Отсюда же ясно, что соц<иальная> психол<огия> есть основа социологии.
Поним<ание> социол<огии> у Зиммеля: наука о формах общения, в отличие от содержания общения — предмета специальных соц<иальных> наук. Прим. хозяйство, право, религия, мораль, быт — но всюду власть и подчинение, дифференциация, солидарность и борьба etc. Общение.
Это применимо и к соц<иальной> психологии: она есть психология общения;
Можно было бы понимать ее шире, как совокупность всех психических процессов, опред<еляющих> общество; пример — консерватизм из псих<ической> привычки, ход революции из психол<огической> эмоции и пр. Но или она есть повторение индивидуальн<ой> психол<огии>, или же, то, что ново, есть процесс общения.
Общение групповое и личное. Первое — продукт второго. Индив<иду льное> созн ние — обществ<енный> том.
Соц<иальная> психология есть интерментальная психология — учение о действии сознания на сознание. Психология общественных явлений — сложный продукт и вывод такой социальн<ой> гистологии — изучения элементарных процессов взаимодействия сознаний.
Специфическая реакция души на душу. Тургенев — стихотв<орения> в прозе, о собаке и авторе. — Застенчивость. — Действие взгляда на животных etc. —
До сих пор психология была индивидуальной, обществ<енные> науки оперировали со сложными, неразлагаемыми продуктами, но связующей нити никто не исследовал. Никто, кроме художественной литературы. Великое поле для научной мысли.

Л<екции> 3–4

Независимость обществ<енных> явлений от индив<идуального> сознания двоякая: 1) по происхождению 2) по значению или бытию. Первая объяснима из иррационального сознания и не нуждается в носителе (народном духе). *Устр нение р цион лист<ических> предр ссудк<ов> все по р зум<ной> воле отдельн<ых> людей. Непредвиденные последствия. Автогенные и гетерогенные явления. Теория Зиммеля об отнош<ении> между обществ<енным> и индивиду льным.* Вторая совершенно очевидна и не сводима к индивидуальн<ому> духу; обществ<енные> отношения («дружба») не совпадает по смыслу с индив<идуальными> психич<ескими> переживаниями. Но по смыслу своему это есть идея, идеальное, а не реальное бытие (идеальное не значит субъективное). Пример геометрии и логики и восприятия простр<анственных> форм; бытие понятий и бытие представлений. Психологизм и объективизм.×

В связи с этим понимание социологии. Социол<огия> — не соц<иальная> психол<огия>, ибо исследует объективные формы, а не психич<еские> переживания. Какие же формы? Отграничение социологии от спец<иальных> обществ<енных> наук. Формы общения и материал общения: интересы и формы их осуществления. Аналогия: геометрия и кристаллография или физика. Социол<огия> — наука об общественности.

Но отсюда же следует связь социологии с соц<иальной> психологией. Причинность всегда психическая. Исследование возникновения и законов форм<ально> — исследов<ание> социально-психолог<ическое>. Социол<огия> — формы общения, соц<иальная> психолог<ия> — процессы общения.

Психологич<еское> направление в спец<иальных>соц<иальных> науках: полит<ической> экономии, праве etc. — доселе индив<идуальная> психология. Только в Völkerpsychologie Лацаруса и Вундта зачатки соц<иальной> психологии.

Общение групповое и личное, первое — продукт второго. Индивид<уальное> сознание — общественный атом» *(последний бз ц дополнительно з чёркнут — Г. А., Т. Р.)*.

[Содержание]

Социальная психология есть психология общения; сведение общественности к общению. Более широкое понимание: психологич<еское> изучение всех общественных явлений, т. е. не только психол<огия> общения, но и психология самих явлений, совершающихся в этих формах. Но при ближайшем анализе уясняется, что это есть только сумма индивидуальной и социальной психологии.

Все, что не есть общение, сводится к индивидуально-психическому в обществе; прим.: консерватизм — психол<огические> привычки, эксцессы революции и реакции — психологич<еский> размах и инерция. Если же они отличаются от индив<идуальной> псих<ологии>, то — действием общения: так, консерватизм = привычка + давление общего мнения. Итак, возможна более широкая общественная психология, но она есть сумма индивидуальной и социальной (в узк<ом> смысле) психологии.×

Л<екция> 5

Социальная психология, т. е. психология общения — есть интерментальная (междупсихическая) психология (Тард). Действие сознания на сознание. Все сложнейшие общественные явления должны быть сведены сюда. *Групповое общение (коллективн я психич<еск я> жизнь) продукт интермент льной жизни. Коллективн я и интермент льн я психология.*

Принципиальное отличие взаимодействия сознаний от прочих психических явлений *(хотя это тоже — индивиду льные псих<ические> явл<ения>)*. Возможное их биологическое и космическое значение. *Три момент : 1) слияние — полов<ые> отнош<ения> 2) нт гонизм — борьб з существ<ов ние> оп сность 3) из первых двух — обществ<енный> союз, ст до, племя — сотрудничество и борьб .* Элементарные примеры: действие взора на животных, застенчивость, *возбуждение*. Стихотвор<ение> в прозе Тургенева[200].

[200] Перечёркнутый на предыдущем листе текст (см. прим. 199) свидетельствует, что речь идёт о стихотворении в прозе «Собака». См. прим. 81.

Нормальная жизнь немыслима вне общения. Одиночное заключение, как наказание. Общение — родная стихия психической жизни. *Общение, к к средство, и общение, к к с моцель: 1) хождение в гости, вечеринки, б лы, семья etc. Зн чит<ельн я> ч сть жизни проходит в т ком общении. — Веселье возможно только в общении. — Зн чение одобрения и симп тии. Б з ров (бессмысленн я р дость одобрения)*[201] *— но неизбежно. 2) Общение к к средство — хозяйственное, обществ<енное>, религиозное, н учное, соци льное. — З кон обр щ<ения> обыч я в нр вы. Р сширение общения н мір.*

Слово и мысль; вне слова нет мысли, слова же — интерментального происхождения. След. мышление на почве общения. 9/10 наших мыслей — из общения, *обр зов< ние> понятий и обозн< чение> словом*, чисто индивидуальная мысль — исключение (невыразима словом или требует нового слова). — Общение и действие. Роль подражания. Огромная часть жизни — одинаковая, заимствованная из общения. *Толстой — молод<ые> люди — консерв торы*[202]. —

Доселе психология была индивидуальной, общественные науки оперировали с сложными продуктами, а где применяли психологию, то только индивидуальную (психологич<еская> теория политич<еской> экономии (теория оценки), психол<огическая> теория права etc.). Кто исследовал такие явления, как дружба, вражда, власть, подчинение, любовь, дух группы etc.? Доселе — только изящная

---

[201] См. прим. 82.

[202] См.: «Обыкновенно думают, что самые обычные консерваторы это старики, а новаторы это молодые люди. Это не совсем справедливо. Самые обычные консерваторы это молодые люди. Молодые люди, которым хочется жить, но которые не думают и не имеют времени подумать о том, как надо жить, и которые поэтому избирают себе за образец ту жизнь, которая была» (*Л. Н. Толстой*. Дьявол // Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. Т. 27. М., 1936. С. 482). Неоконченная повесть «Дьявол» впервые была напечатана в 1-м томе «Посмертных художественных произведений Л. Н. Толстого» (М., 1911).

литература (Толстой, Шекспир). Открытое поле научного исследования. *(Völkerpsychologie)* × *<нрзб.> окт<ябрь>*[203]

Л<екция> 6

Состояния[204] и акты общения: примеры: любовь и ласка, власть — приказание. Состояния слагаются из актов. Акт — интерментальный атом.Из актов выделяются общие осадки, приобретающие самостоятельное значение. *Три момент : 1) кты 2) состояния 3) идеи отношений, с ми уже не психические. Деление н кты и состояния соответств<ует> псих<ологическому> дел<ению> н эмоции и стр сти или н строения. Психич<еск я> тмосфер . Состояния — ф ктич<ески> комплексы ктов и н выки к ним. «Крист ллиз ция» (Стенд ль, любовь). Идея — когд возник ет норм тивное отношение.*

д. с. п. 3 Дек.[205]

Нормировк : происхождение нормы из привычки. (Аристот<ель>: ἤθος — ἔθος)[206]*. Норм тивность уст новившегося. Подр ж ние, привычк . Эт пы: привычк — чисто ф ктическое явление — обыкновение (прецедент) — обычное пр во. Про-*

---

[203] *Д лее подчёркнуто, и одновременно з черкнуто*: «Формы общения (классификация)».

[204] *В н ч л бз ц перечёркнут номер* «I».

[205] *Дописано к р нд шом под предыдущей вст вкой, котор я сдел н чернил ми н левой, пустой стр нице. Аббреви тур* «д. с. п.»*, в д льнейшем ч ще —* «Дсп»*, — очевидно, озн ч л* «до сих пор»*. Т к Фр нк обозн ч л то место текст , н котором ф ктически з к нчив л лекцию, доб вляя, к к пр вило, д ту, иногд — н зв ние учебного з ведения, в котором эт лекция чит л сь.*

[206] Имеется в виду начало второй книги «Никомаховой этики», где Аристотель, говоря о происхождении нравственного (добродетелей) от привычки («ἠθικὴ ἐξ ἔθους»), объясняет, что слово «ἦθος» происходит «от этос при небольшом изменении» («μικρὸν παρεκ κλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους» (*Аристотель*. Никомахова этика. 1103a // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 78. См.: *Р. С. Пл тонов-Поляков*. Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // Этическая мысль. М., 2015. Т. 15. № 2. С. 27).

исхождение пр в т ким путем. (Гюйо — происхожд<ение> норм[207]*).*

Дсп 1912 20 окт.

Процесс объективации. Пример: семья — дух семьи; tres faciunt collegium; дружба, как связь; брак, как цепь; чем шире и давнее общение, тем сильнее объективация. Устав общества; принципы партии; высшая ступень — государство, церковь, сверхчеловеческое значение. Язык — анекдот, привод<имый> Макс. Мюллером: император может даровать гражданство человеку, а не слову[208]. — Сведение

[207] Французский философ Жан-Мари Гюйо (1854–1888) считал источником норм эгоистический гедонизм, который по мере развития общества порождает альтруизм: «Мы приближаемся к эпохе, когда эгоизм будет внутри нас все более отступать назад и удаляться», «в эту идеальную эпоху живое существо не сумеет более, так сказать, одиноко предаваться наслаждению: его удовольствие будет представлять так сказать одно согласованное целое, в которое удовольствие других войдет в качестве необходимого элемента», мое личное удовольствие невозможно без удовольствия других; оно нуждается в большем или меньшем содействии всего общества» (*М. Гюйо*. Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями / Пер. И. К. Брусиловский, Н. Южин. СПб., 1899. С. 367).

[208] Этот «анекдот» Франк выписал (в своем переводе), конспектируя в «гейдельбергской тетради» первый том «Лекций по науке о языке» М. Мюллера: «Когда император Тиверий сделал в речи грамм<атическую> ошибку, на что было ему указано грамматиком Марцеллом, другой случайно присутствовавший грамматик Capito (Капитон) заметил, что все, что говорит император, есть хорошая латынь, и если даже нет, то скоро станет таковой. Марцелл ответил: “Капитон — лжец; ибо ты можешь, о цезарь, даровать право римского гражданства людям, но не словам” (с. 38)». Далее Франк выписал и второй пример, иллюстрирующий, по Мюллеру, объективизм языка — о «попытке» императора Сигизмунда на Констанцком соборе изменить род слова «схизма», по поводу чего Мюллер заключает: «И тем не менее, schisma осталось среднего рода, и даже император не был в состоянии изменить род и окончание слова» (см.: *M. Müller*. Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. I Bd. Leipzig, 1892. S. 38; *М. Мюллер*. Лекции по науке о языке, читанные в Королевском Британском институте в апреле, мае и июне 1861 г. СПб., 1865. С. 28).

у Маркса «социального фетишизма к отношению между людьми» (но даже «отношение» есть еще фетиш).× *Дсп*

Л<екция> 7

Формы общения[209]

I. Обмен психич<еских> состояний зависит от того, что обменивается: мысль, чувство, воля. Отсюда 1) интеллектуальное общение — обмен мыслей, — разговор, обучение, спор, обсуждение, школа, научн<ое> общество 2) общение эмоциональное — чувствование — ласка, утешение, порицание, обида, оскорбление, любовь, дружба, вражда, семья, нация *(церковь, сект — двойственное)* 3) общение волевое — приказание, просьба, повиновение, восстание, бунт, право, государство etc. *При этом — помнить, что всякий конкретный психич<еский> кт содержит все три элемент , и след. и в общении они уч ствуют. Всюду деления н   кт и состояния.*×

II. Одностороннее и двустороннее общение. В широком смысле всякое общение двусторонне, различие только в относительн<ом> распредел<ении> активности и пассивности.

Одностороннее — проявляет своеобр зие уч стник , двустороннее –р звив< ет> ктивность.

Примеры одностороннего: власть и подчинение, лектор и аудитория, ласкающий и ласкаемый. *Аристот<ель>: р бы и вл дык* [210]. Их двухсторонность. Акция и реакция. Всегда взаимодействие. Зависимость владыки от подданного,

[209] *З чёркнуто*: «Формы общения (Классификация)».

[210] В статье «Философские предпосылки деспотизма» Франк также упоминает «рассуждение Аристотеля, для которого право господства определяется прирожденным неравенством между взрослым и ребенком, мужчиной и женщиной, свободным и рабом, эллином и варваром» (Русская мысль. 1907. Кн. III. С. 96). Имеется в виду первая книга «Политики», где речь идёт о прирожденности и справедливости распределения на властвующих и подчинённых, в частности: «Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо» (см.: *Аристотель*. Политика. 1254a — 1255a // Аристотель. Соч. : в 4 т. Т. 4. С. 382–384).

учителя от ученика[211]. Примеры двустороннего общ<ения>: разговор, обмен ласк, распределение власти и зависимости. *Общение одностороннее определ<яется>, след., тем, что н меренное, осозн нное влияние исходит только из одной стороны. — Зн чение этого деления: пед гогическое (лекции и пр кт<ические> з нятия, общение детей с ст ршими и с тов рищ ми), соци льное — р спредел<ение> вл сти и з висимости.* Деспотия и демократия. *Двоякий вид р венств : простое и дифференциров нное. Простое — все р вны, диффер<енциров нное> — вл сть и подчинение в р зн<ых> сфер х и в р зное время р спределены р злично между людьми. В жность одностороннего общения — дисциплин , воздействие; в дифференцир<ов нном> р венстве оно сочет ется с р венством.* Сложность и переплетенность в совр<еменном> обществе (солдат может в печати критиковать главнокомандующего и т. п.). Общественная пирамида и общественный шар.

× *10 н<оября> 1912*

III. Общение симпатическое и антипатическое. Притяжение и отталкивание (любовь и ненависть Эмпедокла[212]). В области интеллектуальной (согласие, единомыслие —

---

[211] См. у Аристотеля: « [Точно так же в целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу], в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим. Поэтому и господину и рабу полезно одно и то же» (Там же. 1252a. С. 377). Ср. у Коркунова рассмотрение отношений власти как отношений взаимной зависимости господина и подданного (*Н. М. Коркунов.* Лекции по энциклопедии права. СПб., 1880. С. 114–117).

[212] Древнегреческий философ Эмпедокл считал любовь и ненависть двумя основными движущими силами в природе:
«Под действием Злобы все [элементы] разно-о́бразны и все порознь.
Под действием Любви они сходятся и вожделеют друг друга» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 349. Фр. 63).

спор, разногласие), эмоциональной (любовь — вражда, борьба, соперничество), волевой (подчинение — восстание). Антипатическое общение есть тоже связь. Прим.: война, как сближение. Отсутствие связи только равнодушие, индифферентность.[213]

Л<екция> 8

Постепенная социализация антипатического общения — две формы: 1) ограничение ее известными рамками симпатич<еского> общения (переход истребления в борьбу, ограниченную, гуманизация войны, мирное соперничество) 2) превращение вражды в качественно новое отношение — власти и подчинения. *Односторонне нт гонистич<еское> общение. П ссивность. Эмоция стр х . — Почит ние.* Смысл рабства, как прогресса. Власть и подчинение, как симпат<ически>-антипат<ическое> общение. Эмоция страха *в отлич<ие> от эмоции гнев , н п дения* — враждебно-связующая. Переходн<ые> формы от страха через почитание к любви. (Религия) Идеал (Толст<ой>) всеобщей любви, как уничтож<ение> интермент<ального> начала антипатии.

Проблема общения (как оно возможно?)

Проблема познания чужого «я». — Последнее непосредственно нам не дано — даны чужие телесн<ые> состояния, мина[214], голос, жесты, но не «душа». — Как мы узнаем о душе? Обычная теория: умозаключение по аналогии: видя чужую мину, жесты, слыша голос, мы вспоминаем, что́ они означают

[213] *Д лее з чёркнуто*: «Постепенная социализация антипатического общения — от истребления до соперничества и подчинения. Власть и подчинение, как социализованная вражда. — Идеал всеобщей любви, как уничтожение социально-психич<еского> начала антипатии (борьбы и власти). Толстой.

———

Техника общения. Проблема восприятия чужого "я"».

[214] «Мина», по Толковому словарю В. Даля, — выражение лица или в лице: говор складкою лица, телодвижениями.

у нас, и умозаключаем по анал<огии>, что то же они означают и у других. Критика (Введенский[215], Липпс[216], Гомперц[217]):

[215] А. И. Введенский считал, что одного умозаключения по аналогии недостаточно, необходимо допустить «сверх внешних чувств и обсуждающего их показания ума» еще и «метафизическое чувство» (*А. И. Введенский*. О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 4). В конечном счете, Введенский приходит к антиномии всеобщей одушевленности и полного отсутствия душевной жизни. И тезис, и антитезис одинаково неопровержимы и одинаково недоказуемы. Поэтому доказать существование «признаков одушевления» можно только при помощи «особого органа познания» — нравственного долга, который «немыслим, если я окружен повсюду только бездушными предметами» (Там же. С. 88).

[216] Имеется в виду теория «вчувствования» (Einfühlung) немецкого философа Теодора Липпса (1851–1914). Т. Липпс различал познание вещей, имеющее своим источником чувственное восприятие, самопознание, опирающееся на внутреннее восприятие, и «познание других личностей», опирающееся на вчувствование, при котором, «апперцепируя предмет, я переживаю импульс к определенному способу внутреннего поведения как исходящий от данного предмета, или заключающийся в последнем как апперципируемом» (*Т. Липпс*. Руководство к психологии / Пер. с нем. М. А. Лихарева. СПб., 1907. С. 214). Вчувствование переживается как объективная связь с предметом. Рецензируя перевод книги Т. Липпса «Самосознание, ощущение и чувство», Франк отмечал его эволюцию в преодолении психологизма, и одновременно подчёркивал, «насколько ценны и необходимы для гносеологии психологические исследования в смысле феноменологического описания элементов познания» (см.: Русская мысль. 1910. Кн. V. Библиографический отдел. С. 141–142).

[217] В теории познания Г. Гомперца присутствует понятие «вкладывания чувства», или «эндопатии», которую он определял как «чувство, которое мы переживаем в предмете как и принадлежащее ему, независимо от того, считаем ли мы теоретически предмет живым или нет. <...> Так, например, никто не считает кариатиды одушевленным существом; но каждый переживает в ее корпусе чувство упирания, а в ее верхушке — чувство тяжести. <...>Если на послеанимистической ступени развития большинство вещей уже не *счит ется* больше живым, то все же они еще *пережив ются* как живые, так как чувства испытываются в вещах как принадлежащие им» (*Г. Гомперц*. Учение о мировоззрении / Пер. В. Базарова и Б. Столпнера. Т. 1. СПб., 1912. С. 229–231). Это по-

1) мы обыкновенно не знаем, каковы телесные проявления наших собственных душевных движений, и потому не можем сравнивать чужих с ними (ведь мы не смотрим в зеркало, когда гневаемся); скорее чужие телесн<ые> выражения объясняют нам наши собственные (актер учится перед зеркалом, глядит на людей, картины etc.) 2) оставляя это даже в стороне, что́ мы узнаем по аналогии? Только условн<ую> истину: «если бы на месте этого человека был я, то я чувствовал бы то-то»; аналогия предполагает однородность; но между моим и чужим сознанием нет однородности, это не два экземпляра одного вида, ибо чужая душевная жизнь есть нечто принципиально новое. *Ассоци ция есть воспроизведение, и не может созд в ть новое; смотря н фотогр фию и испытыв я чувств , я не дум ю, что фотогр фия испыт<ыв ет> чувств . Здесь же, о другом человеке, я дум ю именно это.* ×

Л<екция> 9

3) если бы мы умозаключали по аналогии, то мы постепенно расширяли бы одухотворение; на самом деле, с развитием личности и человечества, одухотворение суживается. 4) Опознание своей душевной жизни гораздо позднее опознания чужой жизни; ребенок, дикарь, боится, любит, относится как к одушевленн<ым> существам, гораздо раньше, чем сознает себя, и себя сознает по аналогии с другими. *5) Мы позн ем через контр сты — мы боимся зн< чит> другой гнев ется, мы сл бы — другой силен.*

нятие Гомперц развил, опираясь на «вчувствование» Липпса и «интроекцию» Р. Авенариуса. С. Франк в энциклопедической статье о Гомперце написал: «Гносеологически учение Г. можно охарактеризовать, как своеобразный, утонченный субъективизм, родственный Юму, Авенариусу и “философии чувства” Якоби. Психологически это есть попытка, в параллель интеллектизму и волюнтаризму, признающим основой сознания мышление и волю, утвердить первенство чувства в психической жизни» (Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., [1910]. Т. 6. Гадассий — Данте. Стб. 678).

[Содержание]

Итак, аналогия не объясняет чужую душевную жизнь, а предполагает ее. — Спор об объективных признаках и объективн<ом> доказательстве чужой душевной жизни. Введенский: отсутствие таковых, человек мыслим, как сложнейшая машина. Различие реакций в зависим<ости> от различия раздражений и прошлого опыта. — Психофизический параллелизм и допускаемое им невмешательство сознания в действия[218]. Против него Driesch, Busse[219]: расхождение между разностью воздействий и разностью реакций. Пример телеграммы. Но и здесь доказуема целесообразность (contra механизм), а не участие сознания *(вит лизм, не нимизм).* Если бы у нас не было идеи чужого сознания, мы бы ее не создали для объяснения этих явлений. — Несущественность для нас гносеологического спора: можно ли доказать чужое я или нет, узнается оно все же не по доказательствам.

Введенский: метафизическое чувство (аналогия: Джемс, чувство присутствия невидимого[220]). Интуиция чужого со-

[218] Психофизический параллелизм — представление об автономии тела и души, яркий пример — концепция Лейбница, у которого души-монады живут по законам телеологии, а тела — по законам причинности; связь души и тела, следовательно, телеологии и причинности осуществляется только в предустановленной гармонии. Задачу опровергнуть психофизический параллелизм ставил В. Штерн, согласно которому механическая причинность — лишь внешнее правило, а на деле весь мир подчиняется «индивидуальной причинности», т. е. телеологии (см.: *W. Stern*. Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. I Bd. Leipzig, 1906).

[219] Опровержение психофизического параллелизма у Ганса Дриша, рассматривавшего организм с точки зрения аристотелевской энтелехии и позиционировавшего себя как сторонника витализма, в: *H. Driesch*. Die Seele als elementarer Naturfacktor. Studien über die Bewegungen der Organismen. Leipzig, 1903; также у Людвига Буссе: *L. Busse*. Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, 1903.

[220] См.: *В. Джемс*. Многообразие религиозного опыта / Пер. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик, под ред. С. В. Лурье. М., 1910. С. 59–61. Определение Джеймсом религии как переживания «невидимого» отмечает Франк и в статье, посвященной «Многообразию религиозного

знания. Липпс: Einfühlung (вчувствование), его роль в эстетике — перенос «я» во вне (Авенариус — интроекция[221], Гомперц — эндопатические чувства[222]). Процесс вчувствования. — Две основные формы вчувствования: антипатич<еская> и симпатич<еская>, через антагонизм и подражание. Первое есть основа. — 1) Как вообще не-я узнается через противодействие (усилие содержит сознание противоположной силы), так — чужое я через психическое противодействие. — Мы переживаем пассивность с сознанием, что ей противостоит чужая активность: страху — чужая угроза, гнев; обороне — нападение, и наоборот. Эта взаимозависимость впервые создает сознание «чужого я».

2) подражание: чужая мимика, или слова, через инстинктивное подражание создают у нас ту же мимику и (по теории Джемса-Ланге[223]) след. те же эмоции (не умозаклю-

опыта» (*С. Л. Фр нк*. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. Кн. II. С. 162).

221 Интроекция в системе Рихарда Авенариуса — это процесс «вкладывания» нами в наших «ближних» (индивидов, с которыми мы соприкасаемся в опыте) восприятий, чувств, мыслей, желаний и т. п. — т. е., процесс создания их «внутреннего мира». В результате, по Авенариусу, нарушается чистота опыта и искажается естественное понятие о мире. Мир делится на субъект и объект, тело и дух, внешний и внутренний мир. Для преодоления такого удвоения мира, порождаемого интроекцией, Авенариус разрабатывал учение об «эмпириокритической принципиальной координации».

222 См. прим. 217. В статье «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера» Франк упоминал «эндопатические чувства» Гомперца, интроекцию Авернариуса, а также идеи Липпса и Введенского о познании «чужого я» в контексте понятия «эмоциональное знание» («эмоциональная очевидность»), охватывающего эстетическое и нравственное восприятие, познание внешней духовной реальности, мистическое знание религиозных истин (см.: Русская мысль. 1911. Кн. IX. С. 18–19).

223 Речь идёт о теории эмоций, разработанной независимо друг от друга американским философом и психологом Уильямом Джеймсом («What is an Emotion?», 1884) и датским врачом Карлом Ланге. Джеймс писал, что об «эмоциях принято думать, что восприятие некоторого факта вызывает душевное волнение, называемое эмоцией, и что это психическое состояние при-

чение, а бессознат<ельный> процесс подражания). Само по себе это не даст знания чужого «я». Но на почве возникшего через антагонизм сознания чужого «я» переносится на него, т. к. переживается, как что-то беспричинное в своем «я». Фактически в каждом общении участвуют оба процесса.× *1912 — перед рождеством*[224]

Итак, факт чужой психич<еской> жизни дан непосредственно и невыводим; но характер и содержание этой чужой жизни опосредствован нашими душевными состояниями. — Возможность одиночества при своеобразии душевной жизни и отсутствии *гибкости* действенной интуиции у созерцательных натур. *Духовное родство (Зиммель)* Флобер: «Все мы бредем в пустыне. Никто никого не понимает»[225]. Мопассан[226].

Из Моп сс н «Solitude»[227]

водит к изменениям в организме. Мой тезис, напротив, состоит в том, что *телесные изменения следуют непосредственно з восприятием волнующего ф кт и что н ше пережив ние этих изменений, по мере того, к к они происходят, и является эмоцией*» (*У. Джеймс*. Что такое эмоция? // Психология эмоций / Под. ред. В. К. Вилюнас, Ю. Б. Гиппенрейтер. М., 2003. С. 82). Согласно Ланге, эмоции есть субъективные образования, возникающие в ответ на нервное возбуждение и изменения кровеносных сосудов.

Конспектируя в «гейдельбергской тетради книгу Дж. Болдуина, Франк обращал внимание, что «В отношении унаследованных Ausdrucksbeweg<ungen> (выразительных движения — *Г. А., Т. Р.*) Б<алдвин> принимает Джемс-Ланге'овскую теорию аффекта» (см.: *J. M. Baldwin*. Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse, übersetzt von Ortmann. S. 212). Позднее Франк рассматривал и подвергал критике эту теорию в своей книге «Душа человека» (см.: *С. Л. Фр нк*. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917. С. 116–118).

[224] *Очевидно, имеется в виду суббот 22 дек бря (4 янв ря 1913 по н.с.).*

[225] Цитату Флобера Франк заимствует из «Одиночества» Мопассана (см. прим. 229).

[226] *Следующ я д лее вст вк н пис н н листе, приклеенном к пр вому полю тетр дного лист .*

[227] См.: *Г. де Моп сс н*. Одиночество / Пер. З. Н. Булгаковой // *Г. де Моп сс н*. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. СПб., 1906. С. 109–111. Франк дает цитату в своем переводе.

«Что бы мы ни предприним ли, что бы ни дел ли, к ковы бы ни были порывы н шего сердц , призывы н ших уст, н ши объятья — мы вечно одиноки...[228]

С тех пор, к к я постиг одиночество моего бытия, мне к жется, что я погруж юсь, к ждый день сызнов , в мр чное подземелье, в котором нет ни выход , ни дн . Я брожу, не имея никого около себя, никого по близости от себя, ни одного живого существ , которое соверш ло бы тот же т инственный путь. Это подземелье есть жизнь. Иногд я слышу шум, голос , крики и я ощупью брежу н встречу этим неясным звук м. Но я никогд не зн ю н верно, откуд они идут; я никогд никого не встреч ю, не н хожу чужой руки в этой мгле, окруж ющей меня».[229]

Д лее р звив ется мысль, что мы зн ем только символы, звуки, но не зн ем с мой души. «Н ши влечения только толк ют н с одного о другого, но не слив ют воедино». «Человек никогд не зн ет, что происходит в другом человеке. Мы более д леки друг от друг , чем от звезд н небе, ибо мысль непрониц ем (la pensée est insondable)».

—[230] Жажда общения у Ницше[231].

«Созд й мне м ленький кружок людей, которые хотят меня слуш ть и поним ть — и я выздоровею»[232]. *Ницше*

«Невозможность сообщить себя есть с мое стр шное из всех одиночеств — отличие от людей есть м ск , котор я железнее, чем всяк я железн я м ск ; и лишь (inter pares) между р вны-

---

[228] *Д лее з чёркнуто*: «Я тебе говорю это, ты слушаешь меня, и мы оба одиноки — одиноки, идя бок о́ бок...»

[229] *Д лее з чёркнуто*: «Мопассан цит<ирует> слова Флобера: “Все мы бредем в пустыне. Никто никого не понимает”».

[230] *Д лее з чёркнуто*: «Невозможность сознания через слово».

[231] *Следующ я д лее вст вк н пис н н вырезке из лист в клетку, н клеенной н левой чистой стр нице тетр ди.*

[232] Цитата из письма к Элизабет Фёрстер-Ницше от 8 июля 1886 г. выписана Франком в «гейдельбергской тетради»: «Schaff mir einen kleinen Kreis Menschen, die mich hören und verstehen wollen — und ich bin gesund» (*E. Förster-Nietzsche*. Das Leben Friedrich Nietzsche’s. Bd. 2. S. 423. См.: Friedrich Nietzsche gesammelte Briefe. Leipzig, 1902–1909. Bd. 5. Teil 2. S. 686).

ми есть действительное, полное общение. Только между р вными есть полн я дружб ! Между р вными! Это слово опьяняет: столько утешения, н дежды, пряности, бл женств з ключ ет оно в себе для того, кто всегд необходимо был один, для того, кто “отличен” от других, кто не встретил никого, прин длеж вшего к нему»[233].

— Недостаточность слова *(общение ирр цион льно)*: — Шиллер: «Spricht die Seele, so spricht, ach, die Seele nicht mehr!»[234] Тютчев: Silentium: «Молчи, скрывайся и таи и чувства, и мечты свои!.. Как сердцу высказать себя? Другому как понять тебя? Поймет ли он, чем ты живешь? Мысль изреченная есть ложь. Взрывая, возмутишь ключи: питайся ими и молчи!»[235] — *Духовное сродство к к посл<едняя> причин общения. Гени льные н туры — одиночество и широч йшее общение.*

Техника общения

Язык — не первое и не единственное орудие общения. — Общение у животных. Общение у детей, плохо или совсем не говорящих. Общение в стране, языка которой не знаешь. Следя за говорящими на непонятном языке, вы все-таки кое-что понимаете — именно их чувства и настроения.

[233] Цитата выписана Франком в «гейдельбергской тетради» из книги Э. Фёрстер-Ницше: «Die Unmittelbarkeit ist in Wahrheit die fruchtbarste aller Vereinsamungen — die Verschiedenheit ist die Maske, welche eiserner ist als jede eiserne Maske -; und es gibt nur inter pares eine wirkliche, ganze vollkommene Mitteilung! Nur inter pares vollkommene Freundschaft! Inter pares! Ein Wort, das trunken Macht: so viel Croft, Hoffnung, Würze, Seligkeit schliesst es für Den in sich, welcher immer nothwendig allein war — für Einen, der “verschieden” ist -; der Niemandem begegnet ist, welcher gerade zu ihm gehörte, ob er schon ein guter sucher war...» (*E. Förster-Nietzsche*. Das Leben Friedrich Nietzsche’s. Bd. 2. S. 422. См.: Friedrich Nietzsche gesammelte Briefe. Bd. 5. Teil 2. S. 683).

[234] Цитата из «Ксений» Шиллера: «Если душа *говорит*, то говорит, ах, *душ* больше не говорит!» (см.: Schillers Werke. Nationalausgabe. 43 Bde. Weimar, 1943. Bd. 1. S. 302).

[235] Строки из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!» (1829 — нач. 1830-х).

Как? Из мимики и жестов. Язык выражает только представления и мысли (междометие — уже почти не язык, почти одинаковы во всех языках). Воля и чувство не выражаются словом.

Теория жестов

1. Исходная точка — естественное выражение чувствований. Теория Дарвина. Жесты — из борьбы за существование. Целесообразно накопленные привычки. Жесты нападения при вражд<ебных> чувствах — оскаливание зубов, отталкивание, отворачивание головы. Жесты близости — из контраста (в этом — недостаточность теории). — Эстетическая теория художника Лебрена[236] и Пидерита: выраж<ение> чувств имеют дело с воображаемыми предметами или представлениями и символически подражают телесной реакции на чувственный тон ощущений или активному действию: Выражение гнева — символ нападения, приятности — символич<еское> смакование сладкого, отвращение — символич<еская> тошнота. Это 1) толкование смысла, полезное для художника, но не психологич<еское> объяснение 2) многое остается необъясненным — страх, отчаяние etc. Теория Вундта: выражения, как реакция организма на полезное и вредное действие эмоций. В<ундт> различает в каждой эмоции: 1) возбуждение и *успокоение (звуков<ые>)* 2) (удовольствие и страдание) *(вкусов<ые> ощущ<ения>)* и 3) напряжение и разряд *(ожид ние).*

Дсп. 26.I.13

1) Возбуждение и успокоение — сильный аффект выражается в быстроте и резкости движений [сильнейший — в упадке]. Чисто физиологич<еская> потребность привести в равновесие нервную систему, нарушенную аффектами. (2) удовольствие и страдание — стремление продолжить первое и прекратить второе.

[236] Шарль Лебрен (Le Brun, 1619–1690) — французский художник и теоретик искусства, глава французской художественной школы эпохи Людовика XIV.

Аффект от представл<ения> по *эмоц<ион льной>* ассоциации с аффект<ом> чувственн<ых> ощущений (здесь уместна символич<еская> теория). (Взаимодействие: настроение вызывает соответств<ующую> мимику, как при чувств<енном> ощущ<ении>, последняя же еще больше напоминает чувств<енные> аффекты). 3) напряжение и разряд (неудовлетворенность, неспокойство — удовлетворенность, спокойствие) — мимика старается ослабить первое и поддержать второе (мимика воли).

Общение у животных — через выражение ощущений — выражение аффектов и подражание движениям (бегство, страх и пр.). Только отсюда возможность общественного сотрудничества. Говорить об особом «влечении к подражанию» нельзя: мимика непосредственно вызывает аналогичное чувство, а след. и выражение (действие) у другого.

До сих пор — выражение эмоций. Но есть еще выражение представлений. Мимика и пантомимика. Еще Цицерон (de oratore) различает «signifatio» (выражение «affectiones animi») от demonstratio (или «gestus scenicus» — выражение представлений)[237]. *Последние р звились из первых, к к и позн ние — из чувств .*×

Выражения чувств и представлений переходят из *рефлекторных* автоматических в инстинктивные и затем сознательные (напр. при гневе — непосредственное возбуждение, инстинктивное сжимание кулаков, сознательная угроза). *Инстинкт отлич< ется> от рефлекс приспособл<енной> целестремительностью. Двоякое происхождение инстинктов (из рефлекторн<ых> и из созн тельн<ых>).* Так выражение ощущений переходят в жесты.× *1912*

Язык жестов. Ряд областей, где люди общаются жестами:

1) глухонемые — язык жестов, искусственный и естественный [системы искусств<енного> языка: подражание естественному — французск<ая> система, целесообразно-искусственн<ая> — немецкая]

[237] См. прим. 108.

2) язык жестов у диких *и южных* народов, напр. у северо-американских индейцев. Объясняется неустойчивостью языка — каждая деревня, каждое поколение — свой язык. Главн<ый> метод общения — жесты. — Бушмэны не могут разговаривать в темноте (без жестов). — Язык жестов у неаполитанского народа (пережиток античн<ого> міра. Сходство с античн<ыми> изображениями). Древность придавала жестам большое значение. Роль темперамента (у нас южные народы — армяне, евреи). У арабов, китайцев тоже выработанный язык жестов.

3) Язык жестов у цистерианских монахов в силу обета молчания.

Деление жестов (пантомимических): *I* указательные и *II* изобразительные. Изобразительные делятся на 1) подражательные (a) рисующие [в воздухе рукой проводятся очертания предмета] и b) пластические (рука изображает скульптурную схему). Развиты у неаполитанцев и индейцев. Прим.: рога



2) соозначающие — обозначающие один признак («мужчина» у глухонемых — жест снимания шляпы, «ребенок» жест укачивания, *«бутылк » — кул к с поднятым большим п льцем*. 3) символические — косвенно означающие. «Вода» (у индейцев) — пригоршня, «глупость» — ослиные уши. *«Кр сот », «безобр зие» у не полит нцев — прикоснов<ение> п льцев к щек м (и грим сы)*. Символические — все жесты приветствия, хотя их символический характер исчез из сознания (пожатие правой руки — безоружность, снимание шляпы — оголение в знак покорности). Психологич<еский> анализ: жесты возникли из выражения ощущений. Указательный жест — из движения хватания, изобразительный — из естественного подражания. Но, благодаря обмену впечатлений, становятся целесообразными и сознательными. Из выражения чувств, вызванных представлениями, становятся выражениями представлений.

Первоначально все жесты — выражение аффектов; т. к. в кажд<ый> аффект входит представление, то они стан<ятся> выражен<ием> представлений. Далее, ответный жест, из подражания или инстинктивн<ой> обратной реакции становится ответом, т. е. выражает другое представление. Инстинктивное движение становится сознательным, и мы имеем разумный ответ и беседу — язык жестов.

Речь — звуковой жест.

Первоначально звук — выражение ощущения мимич<еским> движением языка и дыхат<ельных> органов: 1) крик (крик боли и крик гнева) — выражение сильнейшего аффекта. Из него развивается 2) звуковое выражение более слабых аффектов, частью болезненных, частью радостных (вздох, стон, мурлыкание и т. п. 3) Из этого естественного выражения афф<ект> — звуковой жест — призывные крики, оповещающие крики (уже средство общения). 4) Выделение тонов –по большей части для выражения радостных аффектов. Два вида: модуляция (пение) и артикуляция (членораздельность).

Естественные звуки речи: 1) нечленораздельн<ые> — крики и 2) членораздельн<ые> междометия (ах, ох, ай!) при выраж<ении> ощущений. Выражение аффектов в связной речи: звательный падеж (не особый падеж, а именительный с ударением) и повелительное наклонение.

Происхождение языка. *Вопрос может вообще к с ться лишь ср вн<ительно> немногих корней, из к<ото>рых путем сложных ссоци ций произошли по собственным з кон м язык все слов .* Теория звукоподражания — только частный случай, весь язык не может быть объяснен (ибо не все предметы имеют отношение к звукам *rollen! (rotula)*[238]. Язык произошел

[238] Франк, очевидно, имеет в виду следующее место у Вундта:«Der Fall erinnert zugleich an eine Beobachtung Steinthals, der ein Kind beim Anblick rollender Fässer in die Laute *lu-lu-lu* ausbrechen sah. Steinthal betrachtet diese Laute als eine spontane onomatopoetische Nachbildung der gesehenen Roll-

из междометий (звуковых жестов). Впечатление вызывает мимическое движение дыхательн<ых> органов и языка. Примеры: милый, нежный, Süss — та мимика, чувство которой сходно от чувства с предметом.××

Дсп. Пс<ихо->н<еврологический> 9.II.13

Роль языка в общении. Общий язык = общие представления. Непереводимость языка в его эмоциональн<ых> оттенках. *1) <нрзб.>αρετη<нрзб.> 2) Обр зов ние понятий и особенности. — Логик индусов. Лог<ик >и гр мм< тик >. Поэзия.* Сознание солидарности, группировка по языкам. Борьба за язык в многоплеменных государствах (Австрия, Россия). *Язык естеств<енный> и язык литер турный. — Стиль — человек. Н цион льный стиль.* Вне языка нет нации. Карлейль о роли Шекспира и Байрона в создании Британской империи.

Отсюд   после П схи

Общение на расстоянии. Письменность *(о телефон х не говорю, ничего существенного)*. Происхожд<ение> письма из рисунка. Переворот, созданный письменным общением (общение на расстоянии, общение с умершими). До него круг общения и след. круг идей ограничен тесными пределами личных связей (Античная философия — еще в знач<ительной> мере личное общение, устное, как все древнейшие религии — отвращение к письменности еще у Платона)[239].

---

bewegung. Auch hier dürfte es sich aber um den Versuch einer Nachbildung des Wortes *rollen* handeln» (*W. Wundt.* Völkerpsychologie. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. S. 281). Вундт пишет, что Штейнталь заметил, как ребенок, наблюдая катящиеся бочки, исторгал звуки *лу-лу-лу*. Штенталь считал, что это — спонтанное звукоподражание наблюдаемому движению качения (Rollbewegung). Однако, Вундт допускает, что речь идет лишь о попытке имитировать слово «rollen» (катить). В конспекте Франка эта часть книги Вундта представлена коротко: «Ребенок не выдумывает сам ни одного слова (с. 273 ff.)», — имеется в виду пункт «Angebliche Worterfindung des Kindes».

239 Платон писал о «письменах»: «В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изну-

Соврем<енное> госуд< рство> и ст рое госуд< рство> — город . — Соврем<енн я> литер тур и ст р< я>т м мыслители-проповедники. Пл тон в Федре. —Расширение социальной группы через письм<енное> общение. *Соци льн я роль письм<енного> общ<ения>: р ссшир<ение> группы. Индив<иду льн я> роль: освобождение личности.*[240] Чем развитее техника письменн<ого> общения, тем прочнее обширные союзы. Печать. Телеграф etc. — Возможность самого общения на расстоянии — близость далеко живущих. Письмо, как духовная нить между отдаленными людьми, путеводная нить в лабиринте необъятной жизни. Жизнь примитивная и культурная отличаются прежде всего преобладанием личного и письменного общения; крестьянин, знающий только своих односельчан, и горожанин, живущий более письмами, книгами — круг общения независим от круга соседства. Но есть и дефекты письм<енного> общения: книжность, отвлеченность (религиозное общение — всегда устное). Сравн<ить> роль живого и мертвого слова[241]: 1) Письм<енное> общение уничтожает или ослабляет застенчивость, свободнее в письме и печати (объяснения влюбленных, малодушных, полемика etc) 2) но письменное искусственнее, более опосредственное.

три, сами собою. <...>. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет» (*Пл тон*. Федр. 275a; 275d–e // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 186, 187).

240 *З чёркнуто*: «Социальн<ая> и индивид<уальная> роль письм<енного> общения (тесность группы и свобода личности)».

241 О «мертвом общении» через книгу Франк делал выписки в «гейдельбергской тетради» из книги Р. Иеринга — см. *R. Ihering.* Zweck im Recht. B. II. S. 342–343.

Устный и письм<енный> язык. Витиеватость письма. Степень расхождения — в меру культурности уменьшается. Письменн<ый> язык — язык без жестов, общение слабее. Эмоции — хуже передаваемы (Восклицат<ельный> знак символиз<ирует> всю массу эмоций).

Отношение между писателем и читателем. Соц<иально>-псих<ическая> природа писателя — обращение к невидимой аудитории, отвлеченность. (Идеальный стиль — монолог). Читатель — друг, враг, круг почитателей. Мнимая, измышленная аудитория (широта — в завис<имости> от широты горизонта).

Общение с невидимыми, любовь к невидимому (Чайковский и ф. Мекк).

«Печать» и «собрания». Роль клубов, собраний. Конец фр<анцузской> революции с прекращением клубов при Наполеоне. Непосредственная демократия (вече) и демократия общественного мнения. Природа общественного мнения, как отвлеченного единения. — Союзы основанн<ые> на непоср<едственном> общении (семья, деревня, античн<ая> община, отчасти города) и союзы, основ<анные> на письм<енном> общении (государство). Сила малых союзов. «Толпа» и «публика».

Дсп 9.III

Искусство, как средство общения. Первая форма: ритм. Бюхер — «труд и ритм». Общая работа; организация одинаковых действий через ритм. Но этого мало — в связи с этим и организация одинаковых чувств. Связь между эмоцией и телесн<ыми> проявл<ениями> — отсюда ритм влияет на чувство (в печ<альном>сост<оянии> маршир<овать>, отбивать такт). Ритм в войсках. — Музыка и ее социализ<ирующая> роль. —

Искусство вообще. Толстой: способность заражать. Yrjö Hirn: искусство выросло из выраж<ения> эмоций и есть планомерн<ое>, сознат<ельное> и более тщательное выражение эмоций. Вместе с тем искусство –социальное явле-

ние. Потребность выразить чувство, чтобы передать людям и в отражении его лучше чувствовать. «Geteilter Schmerz ist halber Schmerz etc»[242]. *Т ссо «Wo der Mensch in Seiner Qual verstummt» etc.* Сущн<ость> искусства — этим не исчерпывается, но несомненно в состав искусства входит этот элемент, и для нас он достаточен. — *Сущность искусств : отвлеченное зн ние и жизнь-зн ние. Эмоцион льн<ый> колорит. Эмоция своя и предметн я.*

Разв<итие> искусства: поэзия из песни, песнь — из звуковой мимики. Параллел<ьно> этому — танец: сущность его — пантомимика. (танец — представл<ение>, драма у первоб<ытных> народов; ср. Дункан!) *Обычн<ый>совр<еменный> т нец: осл бл<ен > п нтомимик , гимн стическ<ий> т нец, ритмик тел — в сущ<ности> тоже мимик ! Н цион л<ьные> т нцы: м зурк , гоп к. — Т нец, к к выр ж<ение> общ<ественного> с мочувствия.* — Массовый танец (единств<енный> известн<ый> дикарям), слияние в нем в одно чувство. Драма — из танца и музыки. — Отсюда же лирика. — Эпос, как высшая форма искусства. Объективное изображение, окрашенное чувством. — Einfühlung и расширение соц<иального> общения на природу и весь мір. — *Сущн<ость> искусств , к к целого. Искусство и религия. Сущн<ость> рел<игии> — косм<ическое> искусство.*

× *1912. Пс<ихо->Невр<ологический>*

Коллективная психология

Учение о толпе. — Толпа и публика (рассеянная). На толпе только легче изучать явления коллект<ивного> общения. — Тард, Михайловский, Сигеле. — Учение о понижении уровня в толпе: высший приспособляется к низшему. Неточно.

Подражание. — Наследственный инстинкт (выше: общение через подражание). Усиление подражания при массо-

[242] Имеется в виду немецкая пословица: «Geteilter Schmerz ist halber Schmerz; geteilte Freude ist doppelte Freude» («разделенная боль — половина боли; разделенная радость — двойная радость»).

вом образце. Анализ: 1) побеждает в столкновении то, что соответствует большинству 2) эмоцион<ально>-волевое содержание более *выр зительно, потому* заразительно, чем интеллектуальное (п. ч. последнее само заразительно только через эмоц<ионально>-вол<евое>: представления только искусств<енно> передаются, эмоции — естественно выражаются). — Отсюда — естественное понижение уровня обычное в толпе. Но только — формальное: уничтож<ение> 1) интелл<ектуального> элем<ента> 2) индив<идуальных> тонкостей. Расширение эмоц<иональной> сферы. Но не содержание: толпа совершает подвиги, как и преступления. И даже подвиг почти немыслимо соверш<ать> иначе, как при поддержке общ<ественного> мнения, и совершение его облегчается толпой.

Там, где нужна в интел<лектуальной> области интуиция — толпа может содействовать. Прим.: Олар о выработке декларации прав в франц<узском> учредит<ельном> собрании[243]. — *Роль героя (преувеличение обычн<ых> теорий).*

Наряду с возбуждающим действием толпы — подавляющее, угнетающее. Характерологич<еские> черты человека в толпе: возбужд<ение> и угнетение. — По больш<ей> части, возбуждающ<ее> при участии в толпе, угнетающее — при противопоставлении толпе, когда являешься объектом толпы. Фактически оба момента всегда даны совместно, ибо встреча — есть тоже общение, и общение — встреча. Первонач<альное> действие — всегда нек<ото>рое угнетение. — Застенчивые и развязные. Герои и толпа. Пассивн<ые> и активн<ые> на-

[243] См. также зачёркнутый отрывок в прим. 188. Об «интеллектуальном влиянии толпы» при выработке Декларации прав Олар пишет: «Действительно, произошло то почти неправдоподобное явление, что 1200 депутатов, оказавшиеся неспособными добиться ясных и точных выражений, когда они работали отдельно или группами, сразу находили настоящую формулировку, сжатую и возвышенную, среди шума публичных прений; текст Декларации прав был выработан в одну неделю путем импровизированных поправок» (*А. Ол р.* Политическая история Французской революции. С. 53).

[Содержание]

туры: толпа, как сила, и толпа, как объект воздействия. *Особенн<ые> действия толпы: ощущ ется, не к к множеств со-зн ния, к к единое огромное созн ние.*

Публика. Общественное мнение. — Роль подражания. — Психология консерватизма: привычка индивидуальная (подражание самому себе) и привычка коллективная (тоже + соц<иальное> подражание).

———

Психология власти.

5. Программа курса общественной психологии 1912 года[244]

ОБЩЕСТВЕННАЯ ПСИХОЛОГИЯ
Программа курса, читаемого в Психо-Неврологическом Институте на Юридическом и на естественно-историческом и словесно-историческом отделениях Педагогического факультета С. Л. Франком
(V и VI семестры, 1 час в неделю)

Введение. Понятие общественной психологии. Отграничение ее от социологии и частных общественных наук, с одной стороны, и от индивидуальной психологии, с другой. Вопрос об объективной сверхличной реальности общественных отношений. История вопроса: индивидуалистическая общественная философия XVIII века, универсалистическая реакция XIX века (Берк, Бональд, историческая школа права, философия Гегеля, социология О. Конта). Современный спор (Тард, Дюркгейм). Решение

[244] Впервые опубликовано: Вестник психологии, криминальной антропологии и педологии. 1912. Вып. 1. С. 1–2.

вопроса у Зиммеля. Общественная психология, как психология общения (интерментальная психология). Общение личное и коллективное.

Значение взаимодействия сознаний в психической жизни. Общение как средство, и общение, как самоцель. Общественные основы мышления (через его связь со словом) и действования (подражания).

Процесс кристаллизации интерментальной жизни. Три стадии: 1) акты, 2) состояния, 3) объективные отношения. Происхождение норм из объективации привычки: привычка, обыкновение, обычное право.

Кл ссифик ция форм общения: 1) общение интеллектуальное, эмоциональное, волевое, 2) общение двустороннее и одностороннее, 3) общение симпатическое и антагонистическое. Социализация антагонистического общения. Отношение властвования и подчинения, как его продукт.

Проблем общения (познание чужого «я»). Теория умозаключения по аналогии о чужом «я» и ее недостаточность. Новейшие теории интуитивного познания: Введенский, Липпс, Гомперц. Учение о «<в>чувствовании» («Einfühlung»). Механизм вчувствования.

Техник общения: мимика и язык. Учение о выражении душевных движений и о происхождении жестов. Теории Дарвина, Пидерита, Вундта. Язык жестов. Классификация жестов. Мимика и пантомимика. Язык и его происхождение.

Общение н р сстоянии (письменное общение) и его своеобразие. Действие печати и его психологические основы. Искусство, как форма общения. Формы искусства. Роль ритма в общении. Социально-психические основы религии.

Группов я (коллективн я) психология. Учение о толпе. Психология подражания: внешние условия подражания (Тард) и внутренний его процесс (Балдвин). Возбуждающее и подавляющее действие толпы.

Орг низов нное коллективное общение. Психология общественного мнения. Психология консерватизма и новаторства. Психология власти. Формы властвования и под-

чинения. Формы сочетания отношения властвования и отношения любви. Происхождение права; психология государственно-правовых и частно-правовых отношений.

Учение о соци льной группе. Самосохранение социальной группы. — Esprit de corps. — Психология междугрупповых отношений. — Групповой эгоизм. — Борьба групп. — Виды групп (семья, профессиональная группа, религиозная группа, нация) и их психологические особенности. — Дифференциация социальной группы; формы разделения труда. — Психология неподвижного (кастового) и подвижного разделения труда. — Действие дифференциации на жизнь личности (Михайловский, Зиммель). — Психология соперничества и солидарности. — Происхождение и роль «общественного мнения» в группе. — Влияние расширения социальной группы на ее структуру. — Подчинение и соподчинение социальных групп.

Литер тур . Общего руководства, которое охватывало бы все отделы курса, не существует. *Пособия, необходимые для экз мен* : *Вундт*, «О душе человека и животных», пер. Розенбаха, СПб., 1894, гл. 26, 27, 28 (стр. 391–434)[245]. *Липпс*, «Руководство к психологии», перев. М. Лихарева, СПб., 1907, гл. XIV («Вчувствование»), (стр. 213–229)[246]. — *Эспин с*, «Социальная жизнь животных», перев. Павленкова, СПб., 1898, Историческое введение (стр. 3–78)[247]. — *С. Фр нк*. Статьи «Проблема власти» и «Сущность социологии» в книге «Философия и жизнь», СПб., 1910, изд. Жуковского. — *Зиммель*, «Социальная дифференциация», Москва, 1905[248]. —

245 *В. Вундт*. Лекции о душе человека и животных / Пер. с 2-го нем. изд. д-ра П. Я. Розенбаха. СПб., 1894.

246 *Т. Липпс*. Руководство к психологии / Пер. с нем. М. А. Лихарева. СПб., 1907.

247 *А. Эспин с*. Социальная жизнь животных. Опыт сравнительной психологии с приб. краткой истории социологии / 2-е пересмотр. изд. Пер. с франц. Ф. Павленков. СПб., 1898.

248 Очевидно, в дате ошибка — см.: *Г. Зиммель*. Социальная дифференциация. Социологич. и психологич. исследования / Авториз. пер. с нем.

Пособия, рекомендуемые для чтения параллельно курсу: *Т рд*, «Законы подражания», Москва, 1902, изд. Павленко[249]. — *Эспин с*, «Социальная жизнь животных», СПб., 1898. — *Дюркгейм*, «О разделении общественного труда», Одесса, 1900[250]. — *Н. Мих йловский*, «Герои и толпа» в «Собрании сочинений Н. К. Михайловского»[251]. — *К. Бюхер*. «Труд и ритм»[252]. — *Simmel*, «Soziologie», Leipzig, 1908[253]. — *Wundt*, «Völkerpsychologie», B. I[254].

Публик ция и коммент рии
Г. Е. Аляев и Т. Н. Резвых

Н. Н. Вокач и И. А. Ильина. Под ред. и с предисл. Б. А. Кистяковского. М., 1909.

249 Очевидно, в выходных данных ошибка — см.: *Г. Т рд*. Законы подражания / Пер. с франц. СПб.: Ф. Павленков, 1892.

250 *Э. Дюркгейм*. О разделении общественного труда. Этюд об организации высших обществ / Пер. с франц. П. Юшкевич. Одесса, 1900.

251 *Н. К. Мих йловский*. Герои и толпа // Н. К. Михайловский. Полн. собр. соч. / Изд. 4-е. Т. 2. СПб., 1907. Стб. 95–190.

252 *К. Бюхер*. Работа и ритм. Рабочие песни, их происхождение, эстетическое и экономическое значение / Пер. с нем. И. Иванова. Под ред. Д. А. Коропчевского. СПб., 1899.

253 *G. Simmel*. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig, 1908.

254 *W. Wundt*. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. 1 Bd. Die Sprache. 1 Th. Leipzig, 1900.

[Содержание]

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

Послесловие к публикации. С. Франк и Г. Зиммель. Интуиция. Психологизм и антипсихологизм

Основы классической немецкой социологии были заложены в последние десятилетия XIX в., когда вышла ставшая впоследствии знаменитой работа Ф. Тённиса «Gemeinschaft und Gesellschaft» (1887). Тённис положил в основу общества социальное взаимодействие индивидов, целью которого считал сохранение и поддержание общих сущностей — общины, государства и церкви. Тогда же Г. Зиммелем, В. Вундтом, Г. Тардом, Э. Дюркгеймом стала активно исследоваться область пересечения психического и социального. В отличие от Тённиса, для Г. Зиммеля, также теоретика социального взаимодействия, на первом месте стояли не формы общности, а процессы их возникновения.

Один из центральных вопросов франковского «конспекта системы» 1902 г. — происхождение социальных норм (нравственности, права, обычая). Отрицание Франком наличия не только социальных психических единств (наподобие «души народа» М. Лацаруса, Г. Штейнталя, В. Вундта), но и метафизического понимания души привело его к пониманию общества как сферы взаимодействия индивидов

[Содержание]

и изучению эволюции форм этого взаимодействия. Общество, по Франку, возникает в процессе объективации или «обобществления» (Vergesellschaftung) — превращения «интер-психических явлений» в стоящую над человеком норму и институт. Но эти психические явления проистекают из бессознательных влечений и инстинктов. Эти идеи напрямую восходят к формальной социологии Зиммеля.

Исходная точка размышлений Зиммеля — не общество, не индивид, а взаимодействие частей общества, групп и т. д. Социальное взаимодействие Зиммель рассматривает, прежде всего, как борьбу, поэтому предпосылкой развития общества у него является, скорее, конфликт, чем сотрудничество. Зиммель различает в обществе форму и содержание. Содержанием или материей общества являются инстинкты, цели, склонности, интересы людей, из которых возникает взаимодействие между людьми, приводящее к социализации этих психических явлений. Рождающиеся в процессе социализации формы (право, нравственность и т. д.) становятся постепенно самоцелями. Эти принудительные формы получают легитимацию и отныне действуют ради самих себя, совершенно равнодушные к жизни, которая их породила. Так, власть перестает быть средством урегулирования отношений, а превращается в форму легитимации жизни (объективируется) и начинает подавлять человека. Следовательно, процесс сопровождается отделением формы от содержания, формы приобретают собственную жизнь[1]. Чем более содержание непонятно, тем могущественнее форма, в которую оно объективировалось, и наоборот. Это зиммелевское положение и повторяет Франк в своем конспекте 1902 г.: «(...)Наименьшая степень объективации, наибольшая *(относительно)* степень психологической ясности отношения(...) (см.: наст. изд. С. 275)». Можно предположить, что интерес к проблеме власти, ярко выраженный у Франка в статьях се-

[1] Ср.: *G. Simmel*. Grundfragen der Soziologie Individuum und Gesellschaft. Berlin und Leipzig, 1917. S. 53.

редины 1900-х гг., был вызван именно увлечением конфликтологической теорией взаимодействия Зиммеля.

Занимаясь вопросом происхождения социальных норм, Франк, как и в книге «Теория ценности Маркса» и статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”», обратил свой взгляд на первый том книги Зиммеля 1893 г. «Einleitung in die Moralwissenschaft», в которой немецкий социолог впервые детально исследует проблему возникновения морали и права. Франк намечает задачу: «Разобрать понятия Müssen и Sollen[2] у Зиммеля (Einleitung)». Разбору этих понятий Зиммель посвятил всю первую главу первого тома. Трактовка Зиммелем понятия долга, построенная на полемике с кантовской этикой и объясняющая психологический механизм ее возникновения, наглядно показывает применение теории социального взаимодействия к эволюции социальных норм.

Кант строго отделил долг (Sollen) в качестве необходимости от бытия природы: долг — это то, чего нет в природе, живущей по причинно-следственным законам. Определение долга является у Канта формальным: в природе происходит то, что соответствует ее законам, долг же — это то, что должно происходить. Поэтому долг не связан с природой, не может и не должен в ней реализоваться, противоположен природе. Закон долга — это закон разума. Разум «не следует порядку вещей, как они показаны в явлении, а совершенно спонтанно создает себе собственный порядок, исходя из идей, приспособляя к ним эмпирические условия и сообразно им объявляя необходимыми даже такие поступки, которые все же не совершались и, быть может, не будут совершены»[3]. Но, поскольку человек есть не только разумное, но и чувственное

2 В словоупотреблении немецкого языка глагол müssen означает: быть вынужденным что-то делать под давлением обстоятельств, нужды; глагол sollen имеет значение: быть должным; быть обязанным, следовать, надлежать; требование, инструкцию, наказ сделать нечто определенное; этот глагол связан с моральным долгом.

3 *И. К нт.* Критика чистого разума // И. Кант. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1965. С. 488.

существо, он может отклоняться от законов разума. Поэтому они и противостоят человеческой природе как императивы, указывающие человеку, «что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит»[4]. Следование долгу доказывает независимость человека от вещей природы и, следовательно, его свободу. Поэтому императивы, в которых реализуется долг, на самом деле суть законы свободы.

Зиммель, поначалу ещё далёкий от увлечения Кантом, начинает анализ долга с того, что категория долга не может означать чего-то строго определенного, но не потому, что долг должен реализовывать формальный закон категорического императива, а потому, что долг предполагает возможность выбора. Это следует из того, что в действительности человек обдумывает, должен ли он поступить таким-то определенным образом, или не должен. С другой стороны, нельзя считать, что от закона долга полностью свободна природа, поскольку мы нередко спрашиваем, должен ли существовать мир, или не должен. Содержание долга нельзя получить из его понятия, т. е. нельзя определить его абстрактно, раз и навсегда (как это сделал Кант). Из понятия вещи вообще нельзя узнать, существует ли она на самом деле, так же как из бытия чего-то нельзя узнать о его содержании. «Только когда мы ясно осознаем, что наше представление состоит из двух элементов: с одной стороны, объективного идеального содержания, Что вещей, с другой стороны, чувств, которые, сопровождая это отношение, дают позитивное, негативное или переходное отношение к реальности — только тогда есть основа, на которой может возникнуть чистое отношение долга»[5]. Долг связан с «ощущаемым состоянием напряжения содержания», связанного с возможностью, желанием определенного вида отношения к действительности, т. е. с ощущением,

[4] Там же. С. 360.

[5] *G. Simmel*. Einleitung in die Moralwissenschaft. Stuttgart und Berlin, 1904. B. 1. S. 11.

а вовсе не с логическим выводом. «Если мы отождествляем долг с каким-то содержанием, даже если это только содержание категорического императива, то он принимает участие во всей необоснованности (Unbegründbarkeit), которая свойственна самому долгу»[6].

Долг вообще не может быть раз и навсегда определенным законом, даже чисто формальным законом категорического императива. Целесообразность тех или иных нравственных норм устанавливается в борьбе различных интересов и сил. Предписания того, что представляется как долг, воля общества, с одной стороны, исходят от современного человеку общества, а с другой, уходят в прошлое народов. Индивид является наследником глубоких, старых традиций и поначалу долг означает для него подчинение власти ушедших в прошлое, уже непонятных, но требуемых обществом норм. Отношения долга проходят длительную эволюцию и являются объективацией социальных инстинктов. Чем хуже люди понимают, почему они подчиняются заповедям, тем больше они их идеализируют. Чем более их причины погружены в бессознательное, тем с более непреодолимой силой они действуют и приобретают характер догматов, абсолютного. «Не логически, а лишь психологически событие может приобрести характер абсолютно безусловной необходимости, когда те более высокие ступени, от которых оно свою необходимость логически получает в удел, погружаются в бессознательное и оставляют созданную ими необходимость в качестве наследства»[7]. Долг есть возведенный в абсолют темный и древний инстинкт, но именно поскольку человек не понимает реальной основы, из которой произошло требование или запрет, он дает ему метафизическое обоснование, возводит в абсолют: «спиритуалистические объяснения мира кажутся более высокими, лучшими и более благородными, чем материалистические, только пото-

6 Ibid. S. 13.
7 Ibid. S. 26.

му, что дух более непостижим, что он по своей сути более мистичен»[8]. Нравственный долг носит социально-психологический характер: его требования суть требования общества, которые, в свою очередь, выражают сущность человеческой природы. «Несравненная высота нравственного идеала проистекает из того, что нравственность целиком и полностью носит социальный характер, так что она включает самые всеобъемлющие и многообразнейшие отношения человека вообще; поэтому она — высшая точка соединения всего, что относится к человеку. Поскольку она определяет его качество социального существа, то определяет в нем главное. Здесь опять-таки заложен абсолютный характер долга: он охватывает совокупность отношений человеческой жизни, стало быть, его социальную сферу. Поскольку все наши действия в конечном счете выливаются в отношения людей друг с другом, тот, кто добр в социальном, т. е. нравственном отношении, добр вообще»[9].

Однако развитие общества происходит параллельно с развитием все более сознательного индивида. Уже одну из своих первых работ Зиммель начал с тезиса, что «в отношении между формированием индивидуальности и социальным интересом часто наблюдается, что высота первой шагает в ногу с расширением круга, на который распространяется последний»[10]. В работе «Введение в науку морали» этот тезис получает обоснование на примере происхождения и развития социальных норм, в частности понятия долга. По Зиммелю, чем более развитым и дифференцированным становится общество, тем ярче развивается личность, но развитие индивидуальных интересов, в свою очередь, делает и долг осознанным. «Более глубокое понимание мы

8 Ibid. S. 34.

9 Ibid. S. 48.

10 *G. Simmel*. Bemerkungen zu sozialethischen Problemen // Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie / Hrsg. von R. Avenarius. Leipzig, 1888. № 12. S. 32.

[Содержание]

получаем из знания, что социальная группа в общем требует от индивида того же, что и долг (Pflicht), того, что более или менее фактически и с давних пор в ней практиковалось, поскольку это — условие ее самосохранения; и что, усиливая еще этот момент, такие действия, которые сегодня имеют значение в качестве особого морального долга, долгое время практиковались как нечто само собой разумеющееся: готовность отдать добро и кровь ради целого, подчинение высшим ступеням социальной лестницы, отказ от индивидуально-эгоистических действий в пользу совместных действий — все это характерные черты, которые полностью осознаются в состоянии гомогенности и индифферентности социальной группы и начинают исчезать с высокой разработкой личности, и только потом приобретаются вновь на пути осознанной нравственности»[11].

Итак, по содержанию долг проистекает из социальных инстинктов, необходимых для самосохранения общества. По форме же долг связан с необходимостью, вынужденностью (Müssen). «Форма императива, в которой для нас воплощается долг, дает указание на связь с принуждением (Zwange), необходимостью (Müssen)»[12]. В развитии индивида и общества наблюдается постепенная трансформация жесткого внешнего принуждения во внутреннее чувство нравственного долга. Смысл запрета теряется в памяти поколений, остается лишь форма. «Вероятно, психологически можно объяснить нравственный долг (das sittliche Sollen) как такую необходимость (Müssen), при которой та цель, предпосылкой которой единственно была необходимость, прекратилась или, по крайней мере, скрыта для сознания. Это позволило бы объяснить, с одной стороны, сознание свободы и автономии, которую рассмотрения долга подчеркивают как его важнейшее качество, с другой стороны,

[11] Ibid. S. 19–20.
[12] Ibid. S. 54.

[Содержание]

чувство принуждения, выражающееся в его императивной форме»[13].

Размышляя о проблеме власти, Франк использует эту концепцию объективации Зиммеля: власть возникает из предписаний, основы которых находятся в бессознательном, в социальных инстинктах. Как и в случае с моральным долгом, значение этих норм давно устарело, их смысл затемнен, но именно поэтому они приобретают над людьми непреодолимую силу. Принуждение постепенно принимает характер свободной воли, власть переходит в право: «Характерной чертой человеческой природы является то, что для нее власть постепенно переходит в право, т.е. необходимость (Müssen) в долг (Sollen); передано достаточно случаев, когда рабы, которые не были связаны со своими господами ни внешним правом, ни чувством благодарности, все же в полной мере чувствовали и сохраняли перед ними внутренний долг»[14].

Итак, истоки нравственности и власти нужно искать в конечном счете в человеческой психике, первоэлементами которой Франк считает два свойства — эгоизм и альтруизм. Взаимосвязь эгоизма и альтруизма уже затрагивалась Зиммелем в «Социальной дифференциации»[15], во «Введении в науку морали» он посвятил эгоизму и альтруизму всю вторую главу. В обычном рассмотрении соотношение эгоизма и альтруизма выглядит как соотношение природы и искусства: эгоизм первичен, как первично человеческое Я, альтруизм вторичен и требует от человека особых усилий. Осознанный альтруизм есть «не только более редкое, но и более позднее явление», «он возвышается только одновременно с развитием высших функций человеческого нра-

[13] Ibid. S. 56–57.

[14] Ibid. S. 59–60.

[15] *Г. Зиммель*. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Г. Зиммель. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2. С. 315.

ва и медленно растет вместе с прогрессивным совершенствованием нашего существа»[16]. На самом деле на ранних стадиях развития общества эгоизм и альтруизм смешаны и плохо различимы. Общество не может существовать без заботы о других, и «чем обширнее и многообразнее мои отношения к другим людям, тем чаще я вынужден заботиться о них в форме общения, равно как и внимания»[17], т.е. общество уже в своем первобытном состоянии, в примитивной борьбе с природой и с другими группами за существование, требует самопожертвования, т.е. альтруизма. «Чтобы вообще могли формироваться состояния, в которых человек как таковой может существовать и развивать свой эгоизм, уже должна существовать определенная степень альтруизма, так же как интеллектуально сознание Я может возникнуть только путем отделения и борьбы против других. Мы почти всегда слышим о более или менее коммунистических состояниях в первобытных социальных группах»[18]. С развитием общества эгоизм и альтруизм все более разделяются, и в процессе их противопоставления рождается человек как свободное существо.

Чем больше круги, в которые включен человек, чем теснее, по Зиммелю, он связан с другими людьми, т.е., чем больше он имеет социальных статусов и ролей, тем меньше он и сам может руководствоваться эгоизмом, и ожидает помощи и поддержки от других. Чем сложнее общество, тем больше эгоистические устремления реализуются при помощи альтруистических. Задача Зиммеля — показать, как в этом взаимодействии двух элементов человек эволюционирует, поднимается к жизненным интересам как таковым, к объективным отношениям. Изменение соотношения эгоизма и альтруизма в человеке и обществе, т.о.,

---

16 *G. Simmel*. Einleitung in die Moralwissenschaft. Stuttgart und Berlin, 1904. B. 1. S. 91.

17 Ibid. S. 88.

18 Ibid. S. 92.

демонстрирует проявление общего закона: по мере усложнения, дифференциации общества сам человек становится более свободен, т. е. развивается в сторону проявления в нем человечности вообще. Но чем свободнее человек, тем более он готов руководствоваться интересами других, тем он нравственнее. С другой стороны, развитие свободы и все большей культуры сопровождается все большей рационализацией общества[19]. Из «конспекта системы» 1902 г. ясно, что Франку гораздо ближе зиммелевское диалектическое понимание соотношения эгоизма и альтруизма, чем более однозначный взгляд Р. Иеринга, что по мере эволюции общества чистый эгоизм под воздействием социума трансформируется в чистый альтруизм.

Анализ разнообразных форм общения, присутствующий в конспектах Франка 1906 и 1910–1913 гг., отвечал задаче, которая была сформулирована в статье «Сущность социологии» в связи с необходимостью «поправить» социологию Зиммеля: «Не безжизненный отвлеченный анализ *форм* общения, а изучение конкретной психической причинности *процесс* общения, который заполняет эти формы плотью и кровью социальной жизни, есть основная и существенная задача социологии»[20]. Франк упрекает Зиммеля в том, что он мало уделяет внимания собственно психологическому. Социология должна стать именно социальной психологией, осознать свои психологические и даже биологические предпосылки. Франк полагал, что исследовать формы социальной жизни на уровне «психической причинности» возможно, не впадая в механицизм и ассоцианизм, но не дал ответов, как это сделать.

Следует подчеркнуть, что в дальнейшем чисто *психологический* акцент понимания социальных явлений уступает ме-

---

[19] *Г. Зиммель*. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования. С. 425.

[20] *С. Л. Фр нк*. Сущность социологии // Русская мысль. 1909. Кн. IX. С. 49.

сто у Франка *онтологическому* обоснованию социальной жизни как *духовного бытия*. Франк преодолевает психологизм, утверждая существование объективных духовных основ общества. Впрочем, уже в «Сущности социологии» он пишет о возможности социальной философии, которая могла бы «уяснить смысл и значение общественного бытия», а также про «идеальное существование» общественных отношений[21]. А уже в 1922 году он признаёт, что не разделяет больше основной тенденции психологизма, характерной для ранних статей[22]. Социальная онтология зрелого Франка формируется в метафизику духовной реальности на основе постепенного перехода от поверхностного политико-социологического анализа, в котором элементы марксистского подхода переплетались с психологизмом, к феноменологическому восприятию идеальных сущностей. Собственно, уже вышедшие к тому времени первые две части его философской системы — онтологически-гносеологическая («Предмет знания», 1915) и философско-антропологическая («Душа человека», 1917) — вполне определённо дистанцируются от психологизма.

Но даже в «Духовных основах общества» (1930) Франк с симпатией цитирует Зиммеля, напоминая, что он был одним из тех, кто сумел разрешить проблему взаимосвязи общества и индивида, открыв особую реальность их связи: «Обыкновенно из этой трудности стараются выбраться смутным указанием, что общественное явление есть не отдельное душевное явление, а “взаимодействие” между разными душевными явлениями или — в еще иной формулировке — продукт или итог такого взаимодействия. Но надо продумать отчетливо эти понятия. Немецкий социолог Георг Зиммель тонко указал, что такого рода утверждение опирается, в сущности, на двусмыслие слова “между”. Мы можем, употребляя его в буквальном пространственном смысле, подразумевать под ним то, что действитель-

[21] См.: Там же. С. 51, 46.

[22] *С. Л. Фр нк*. Очерк методологии общественных наук. М., 1922. С. 121.

но находится в промежутке между двумя пространственно разобщенными реальностями; и мы можем вместе с тем обозначать этим словом взаимную связь двух явлений, не предполагающую никакой третьей реальности "между" ними»[23]. Это указанное Зиммелем «между» есть динамический фон двуединства Я и Ты и открывает дорогу к онтологии их взаимосвязи, к соборному единству.

Несмотря на то, что в конспектах 1906 и 1910–1913 гг. наибольшее внимание уделено психологическому описанию форм общения на эмпирическом материале этнографии, литературы, языка, в этом тексте мы видим, как у Франка зарождается метафизическая по своей сути концепция интуиции. Она была артикулирована уже в статье «Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте»[24]. Об интуиции, не называя ее прямо, Франк говорит в связи с вопросом о чужой психике, о проблеме другого Я.

В «конспекте системы» 1902 г. утверждалось, что «чужая психика для постороннего наблюдателя так же объективна, как и материальный мiр». В конспекте 1910–1911 года Франк впервые затрагивает «проблему познания чужого "я"». Она рассматривалась в тогдашней русской философской литературе А. И. Введенским и И. И. Лапшиным. Введенский, рассуждая в духе Канта, пришел к выводу о невозможности для психологии ни доказать, ни опровергнуть наличие чужой душевной жизни; знать чужую душу можно только опираясь на нравственный закон («метафизическое чувство»); Лапшин дал подробное историко-философское решение проблемы, отмечая, что нерешенность проблемы у Канта дала повод к разнообразным подходам в «новейшем критицизме», т. е. в неокантианстве[25]. Франк вполне согласен с тезисом Введенского, но делает из этого совершенно другой вывод.

---

23 *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. М., 1992. С. 67.

24 *С. Л. Фр нк*. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. Кн. VIII. С. 73–99.

25 *И. И. Л пшин*. Проблема чужого «Я» в новейшей философии. СПб., 1910.

В статье 1910 г., посвященной У. Джеймсу, Франк прямо указывает на возможное решение этой проблемы при помощи понятия интуиции: «В философской теории опыта в настоящее время вообще происходит глубокий поворот, освобождающий ее от наивно-догматического сенсуализма: укажем на теорию восприятия Шварца, на “интуитивизм” Н. О. Лосского, на уяснение интуитивного восприятия “чужого я”, на учение об “Einfühlung” у Липпса, Генриха Гомперца и друг., на разработку “эмоционального познания” и т. п.»[26]. Франк не упоминает здесь В. Шуппе, на которого он часто ссылается в других местах. Шуппе считал, что структура нашего сознания (принцип причинности), обусловливающая истинное познание, предполагает «множество однородных индивидов», социум, обмен мыслями, язык, т. е. общение между людьми, без которого невозможно говорить о духовной реальности. Для Шуппе понятие «человек» совершенно немыслимо, если «не мыслится множество однородных индивидов», если между ними «не существует глубочайшего вида таинственная связь». «Все другие принадлежат к содержанию моего сознания, и я открываю их существование, ибо знаю, что все, что внешне воспринимаемо, составляет явление живущего человека», возможно только при условии, что он обладает «равным моему сознающим Я (...) Предварительное условие состоит, очевидно, в том, что для меня и большинства мне подобных та часть содержаний сознания, которую мы называем воспринимаемым миром, является общей. Я ни минуты не сомневаюсь, что без общности (Gemeinsamkeit) восприятий мира во мне никогда не было бы твердого объективного бытия»[27]. Шуппе, таким образом, как и Франк, связывает проблему другого Я с общением и интуицией, хотя Франк видит у него, скорее, намеки на «сознание вообще», вунд-

[26] *С. Л. Фр нк*. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. Кн. II. С. 163.

[27] *W. Schuppe*. Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878. S. 658.

товскую «психологию народного духа»[28], одним словом, — на все еще неприемлемую «метафизику» и «универсализм».

В конспектах 1906 и 1910–1913 гг. Франк опирается на Т. Липпса, теория вчувствования (Einfühlung) которого объясняла познание чужой душевной жизни воспроизведением аналогичного душевного состояния в познающем субъекте: «Всякое сознание субъекта о каком-либо душевном состоянии, имеющем место в другом, заключает в себе специфическую тенденцию к осуществлению в первом собственного душевного состояния соответствующего же рода»[29]. Однако Франк переворачивает это положение: не чужая душевная жизнь понимается по аналогии с моей, а наоборот: «Опознание своей душевной жизни гораздо позднее опознания чужой жизни; ребенок, дикарь, боится, любит, относится как к одушевленн<ым> существам, гораздо раньше, чем сознает себя, и себя сознает по аналогии с другими» (см.: наст. изд. С. 364). Чужая душевная жизнь дана нам во взаимодействии с ней, однако, непосредственно, интуитивно[30]. Подобную работу применительно к истории задолго до Франка проделал Зиммель, связав историческое познание с возможностью копирования душевных процессов в другом с одновременным пониманием того, что он — другой[31]. Таким образом, Франк уже стремится соеди-

---

28 *С. Л. Фр нк*. Сущность социологии. С. 43–44.

29 *Т. Липпс*. Руководство к психологии / Пер. с нем. М. А. Лихарева. СПб., 1907. С. 197–198.

30 В 1914 г. и Н. Лосский сформулировал положение о возможности непосредственного, интуитивного познания чужой душевной жизни. См.: *Н. О. Лосский*. Восприятие чужой душевной жизни // Логос. Т. 1. Вып. II. М., 1914; см. также: *В. И. Молч нов*. Восприятие чужой/другой душевной жизни: Н. О. Лосский и Макс Шелер // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение. 2017. № 4/2. С. 170–180. Ср. напр. также: *M. Scheler*. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathie gefühle und vonLiebe und Hass. Halle, 1913; *L. Binswanger*. Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin, 1922.

31 *G. Simmel*. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 2 Ausgabe. Leipzig, 1905. S. 30 и сл. Первое издание вышло в 1892 г.

нить антропологию, психологию, социологию с элементами метафизики. Этот эклектизм наглядно показывает, как мировоззрение Франка эволюционирует от эмпирической трактовки человека как носителя и продукта социальных инстинктов к гносеологии интуитивизма и онтологии человека как носителя духовного бытия.

В связи с вышесказанным, позволим себе предположить, что в идее общения уже можно усмотреть зародыш концепции соборности зрелого Франка. В начале XX в. общение изучалось в основном в контексте правовых теорий, например, работу о нем написал крупнейший немецкий правовед Р. Иеринг[32]. С другой стороны, оно входило и в круг социологических понятий. «Общение» — один из возможных переводов на русский язык тённисовского термина Gemeinschaft. Переводчики современного издания Тённиса указывают, что «“Gemeinschaft” делает акцент не на общем как сущности или общем как общем деле, благе и т. п., а на факте и форме общего, данного как единство, единение»[33]. Конспекты Франка свидетельствуют об активном использовании им немецкой терминологии, поэтому можно предположить, что, ставя во главу угла «общение» как синтетическую форму взаимодействия, Франк мог иметь в виду и тённисову Gemeinschaft, хотя и не ссылается на него. Общение, таким образом, это взаимодействие, ведущее к единству. В «Духовных основах общества» Франк вновь обращается к теме общения, прямо рассматривая его на «основе органического единства, которое мы называем “соборностью”»[34].

В дальнейшем Франк подвергает детальному анализу природу духовного бытия — как индивидуального, так

---

[32] *R. Ihering*. Über die Umgangsformen // Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben. 1882. № 45.

[33] *С. П. Б ньковск я*. От переводчиков // Теоретическая социология. Антология. М., 2002. Ч. 1. С. 246.

[34] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 58.

[Содержание]

и социального, — продвигаясь далее по пути преодоления ошибок как одностороннего психологизма, так и излишне прямолинейного антипсихологизма. В частности, в книге «Душа человека» он отстаивает существование душевной жизни как живой, конкретной реальности — *живого и непосредственного субъект* , который «исчез, как бы испарился в процессе (вполне законного с общей точки зрения) очищения философии от психологизма»[35]. Антипсихологизм Гуссерля и Наторпа не устраивает Франка именно тем, что в нём человеческое сознание утрачивает характер «живого *внутреннего* факта бытия», а значит в принципе не преодолевает субъект-объектного противостояния и, главное, оказывается совершенно отрешённым от бытия как жизни. Чётко уясняя принципиальное отличие эмпирической психологии от философской антропологии, состоящее в том, что последняя стремится «подойти к человеческой душе не извне, как к совокупности явлений, совершающихся в известном внешнем порядке и сопутствующих известным фактам внешнего мира, а изнутри, как к живой личности, жизнь которой состоит в ряде отношений субъекта к миру и бытию»[36], Франк идёт по пути онтологизации философской психологии — «она изучает не реальные процессы предметного бытия в их причинной или какой-либо иной "естественной" закономерности, а даёт общее логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального же отношения к другим областям бытия»[37].

Соответственно, Франк уже решительно выступает против «противоестественного *психологизм* » в религии, этике, эстетике, праве, суть которого состоит в том, что религиозная, моральная, эстетическая, правовая жизнь оказывает-

[35] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 440.

[36] Там же. С. 443.

[37] Там же. С. 445.

ся лишь подвидами душевной жизни[38]. При этом для русского философа неприемлем именно *индивиду листический* психологизм, отрицающий реальность духовного бытия и тем самым не только подрывающий всякое обществоведение (поскольку видит в общественных институтах и явлениях лишь «*обм нчивые призр ки*»), но и уничтожающий основу подлинной индивидуальности. Индивидуальность для русского философа — это не замкнутая келья человеческого сознания, доступная для понимания и изучения лишь через внешние психические проявления; индивидуальность — это «своеобразное *конкретное* выражение объективного, надындивидуального единства абсолютного духа», «*с м я глубок я, ибо вполне конкретн я общность*»[39].

Таким образом, отдав определённую дань психологистской моде, прежде всего в своих ранних политико-экономических и социально-психологических построениях, Франк в развитии своей системы абсолютного реализма и концепции живого знания движется уже в совершенно ином направлении[40]. Это направление можно было бы назвать антипсихологизмом, и на определённом этапе именно такой пафос противостояния, характерный для Гуссерля периода «Логических исследований» (а в России, например, для Б. Яковенко), был актуальным и для Франка. Но в дальнейшем Франк оказывается, скорее, не по ту или иную сторону баррикад, а как бы над схваткой, преодолевая в определённом смысле саму проблему, само противостояние психологизма и антипсихологизма.

В своей развитой философской системе русский философ последовательно формулирует представление об особенной

[38] Там же. С. 512.

[39] Там же. С. 602.

[40] В одной вставке к конспекту «Общественной психологии», сделанной, очевидно, уже в 1912 году, можно увидеть in nuce идею живого знания, развёрнутую Франком чуть позже в магистерской диссертации: «Сущность искусства: отвлеченное знание и жизнь-знание» (см.: наст. изд. С. 364).

[Содержание]

реальности человеческой личности (как и об особенной реальности общественной жизни). Параллельно М. Шелеру он определяет цель развития философской психологии в философскую антропологию, т. е. «*учение о человеке, к к особом типе ре льности*»[41]. Только такое общее учение о духовной природе человека, по мнению Франка, может дать прочный фундамент социальных и гуманитарных наук. Детальное изучение социально-психологических форм и содержания человеческого общения, осуществленное им в 1900-х годах, представляется важным и необходимым, хотя и преодолённым, но результативным этапом становления зрелой философии С. Л. Франка.

[41] *С. Л. Фр нк*. О природе душевной жизни // С. Л. Франк. По ту сторону правого и левого: Сб. статей / Под ред. В. С. Франка. Paris, 1972. С. 237.

[Содержание]

М. А. Колеров

Предисловие М. О. Гершензона к сборнику «Вехи» (1909): его первая редакция и смысл исправлений

Известно, что именно М. О. Гершензон был «отцом» «Вех» и *опер тором консенсус их второв*: в конце 1908 года инициировал издание, нашёл для него деньги, предложил программу будущего сборника «Вехи» и первый состав его авторов, собирал редакционные совещания, вёл всю редакционную подготовку книги, координировал выбор названия сборника, вёл дела с типографией в марте 1909 года, когда вышло в свет её первое издание, руководил её авторскими (четырьмя) переизданиями, вёл и представлял к выплате расчёты авторских гонораров с каждого издания, руководил распределением тиражей, вёл переписку с заказчиками по всей России, собирал и составлял библиографию откликов печати, наконец, хранил у себя дома нераспроданные экземпляры.[1]

Когда «Вехи» буквально взорвали общественную среду, став, пожалуй, самой публично громкой обществен-

[1] О творческой истории сборника см. подробно: *М. А. Колеров*. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 279–320.

[Содержание]

но-политической и одновременно религиозно-философской книгой старой, дореволюционной России, и когда на волне этого триумфального скандала книги П. Б. Струве, прямо говоря, начал публично присваивать себе лидерство в публичном толковании и презентации коллективной воли авторов сборника, Гершензон ни словом публично его не опроверг. Хотя в ходе подготовки сборника Струве был лишь его партнёром, представителем «петербургской» группы авторов. Гершензон молчал, терпеливо полемизируя с недобросовестным дистанцированием Струве от *консенсус* . Это нарушало главное, хоть и неписанное, правило «идейных сборников», подобных «Вехам», каковые традиционно выступали как коллективные манифесты, в целом согласовавшие принципы их участников.[2]

Известно, что за считанные дни до выхода книги в свет из типографии одновременно с названием авторами обсуждалось и «кредо» сборника, изложенное в написанном Гершензоном предисловии. Предисловие было Гершензоном в начале марта 1909 года разослано авторам и, видимо, сразу отправлено на вёрстку в типографию, чтобы затем уже согласовать корректуру текста. 7 марта 1909 г. С. Л. Франк беспокоился: «Как обстоит дело с предисловием? Вы не забыли, что обещали нас предварительно ознакомить с ним?».[3] 8 марта, уже ознакомившись с текстом, А. С. Изгоев оговаривал свое особое мнение: заявленное Гершензоном общее убеждение авторов в первенстве духовной жизни личности перед обществом для него, Изгоева, не является высшим

---

2 Об этом подробно и на конкретных примерах традиции русских «идейных сборников» см.: *М. А. Колеров*. Индустрия идей. Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники. 1887–1947 / С приложением: А. В. Карташев. Проспект сборника «Межа» (1923). М., 2000. См. также: *М. А. Колеров*. Русские «идейные сборники» как традиция: к вопросу о жанрах общественно-политической мысли в России XIX–XX веков // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. № 1 (19). 2019.

3 ОР РГБ. К. 42. Ед. хр. 60. Л. 20.

принципом его критики интеллигенции.[4] Он потребовал от Гершензона либо внести это «особое мнение» в текст *предисловия*, либо вовсе отказаться от общей «платформы». Гершензон сформулировал «мнение» Изгоева и, по согласованию с Б. А. Кистяковским и Н. А. Бердяевым, решил поместить его в подстрочном примечании к статье автора: по техническим причинам оно попало только в конец *ст -тьи с мого* Изгоева, а его статью задержка со сроками ее печатания переместила в конец книги, в нарушение принятого общего принципа размещать статьи по алфавитному порядку фамилий их авторов. С. Н. Булгаков писал Гершензону: «Ваше выключение Изгоева из порядка алфавита и помещение его как бы в приложении тем самым оправдано»[5]. В первом издании «Вех» статья Изгоева была напечатана последней. В переизданиях — была включена в алфавитный порядок.

Прочитав предисловие Гершензона, 11 марта 1909 Струве переслал его корректуру в Москву со своими поправками. И уже 16 марта сборник «Вехи» вышел в свет в издательстве В. М. Саблина.

Ниже по рукописному оригиналу Гершензона[6] публикуется прежде выпавший из поля зрения исследователей первый вариант предисловия Гершензона, которое, в свою очередь, сличено с финальным текстом, изданным в сборнике, и учло правку, известную из хода обсуждения первого варианта авторами. В текстологии публикуемого текста приняты следующие обозначения:

- **[слово]** — Текст в первой редакции. Инверсии в правке не учитываются.
- **[*слово*]** — Вычеркнуто в первой редакции самим Гершензоном.

---

4 ОР РГБ. К. 36. Ед. хр. 5. Л. 9.

5 ОР РГБ. К. 29. Ед. хр. 23. Лл. 41–42.

6 *М. О. Гершензон*. Предисловие к сборнику «Вехи». Автограф с правкой // ОР РГБ. Ф. 746. К.10. Ед. хр. 3. Лл. 1–2.

[Содержание]

- **[<слово>]** — Восстановлено по смыслу в тексте первой редакции не дописанное Гершензоном.
- *слово* — Добавлено в окончательной редакции предисловия.
- слово — Добавлено или исправлено Петром Струве в окончательной редакции предисловия.

Первая редакция предисловия Гершензона к «Вехам» даёт прекрасный материал для медленного чтения ещё одного (и гораздо более важного) публичного документа из истории русской мысли[7] — на этот раз *м нифест русского политического иде лизм* , открывая его внутренние контексты, важные для идеологии и текстологии «Вех» и их традиции. Суммируя, как представляется, самые существенные изменения в тексте предисловия, написанного Гершензоном и затем им исправленного по итогам обсуждения, следует отметить, что в ряде мест он радикализировал и усилил политические формулировки. И потому вынужден был отнестись к наследию социалистической интеллигенции бережнее (хотя Изгоеву, видимо, показалось совершенно наоборот).

Во-первых, был резко поднят статус описания Революции 1905 года, её социальный характер расширен за счёт удаления первоначального указания на её сугубо интеллигентский характер (каковое, конечно, было абсурдным, учитывая массовые крестьянские беспорядки и пролетарские забастовки, Московское восстание и др., превратившиеся в фактическую гражданскую войну малой интенсивности). Логично указано на тот очевидный факт, что эта революция была именно подавлена, а не сама исчерпала себя. Первоначальная формула Гершензона «**[Революционное выступление интеллигенции]**»

[7] *М. А. Колеров*. На пути к лояльности: «Декларация трудовой интеллигенции» (1920) // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. VI. М., 2009. Переизд. в: *М. А. Колеров*. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018.

была заменена формулой «*Революция 1905–6 гг.*». А описание итога революции как её «**[*крушение*]**» было заменено на — «*под вление*».

Во-вторых, видно, как сам Гершензон пытался реализовать окончательный выбор между понятиями — и даже с учётом внешней правки (видимо, предложенной другими авторами сборника) так и не смог его сделать:

> «ее традиционн**[*ой идеологии*]**ого мировоззрения»; «ошибочность **[этой]** **[*идеологии*]** **[*веры*]** *этого мировоззрения*»; «духовных **[*начал*]** основ **[*русской*]** интелли**[*гентского*]**генции **[*веры*]** **[*мировоззрения*]**».

В-третьих, видно, что более других авторов сборника морализирующий Гершензон в своём осуждении интеллигенции изначально указывал на то, что «крушение» (а не подавление!) не только интеллигентской революции, но и некой её единой «идеологии» или даже «веры», произошло из-за «безнравственности» (!) этой «веры». Коллектив авторов «Вех» (несомненно, тогда не готовый ещё признать свой прежний социализм «безнравственным» и рухнувшим) явно смягчил формулировку, указав на «ошибочность»:

> «**[*внутреннюю безнравственность*]** ошибочность **[этой]** **[*идеологии*]** **[*веры*]** *этого мировоззрения* **[и предвидел ее крушение]**».

И именно с таким антиинтеллигентским радикализмом Гершензона коллектив боролся ещё на стадии согласования общего манифеста. А не тогда, когда критики (более всего, как известно, триумвират Мережковских) мастерски акцентировали внимание на громкой его антиинтеллигенской фразе («*К ковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости

народной») — в итоге заставив Струве от неё очень неловко и недобросовестно отмежеваться. Ясно, что эта фраза полностью вытекала из убеждения Гершензона *о безнр вственности веры и идеологии интеллигенции*, указания на которое были внесены, но затем вычеркнуты из предисловия как редакционного манифеста, — и потому она не была *ни неловкой, ни случ йной* для Гершензона.

В-четвёртых, также исходя из осознания своего чрезмерного моралистического радикализма, Гершензон самостоятельно удалил из своего первоначального текста ещё до его обсуждения с коллегами апелляцию к ветхозаветному образу, который в начале 1909 года, конечно, уже не был, в узком смысле, новым в кругу религиозных убеждений части авторов сборника — Булгакова, Бердяева и Франка, — и в риторике Струве, но несомненно был чужд идейному строю Кистяковского и Изгоева. Но, думаю, только потому, что из всего иудео-христианского наследия Гершензоном был выбран именно ветхозаветный, то есть собственно иудейский, образ сыновей Ноя — и он обоснованно показался чрезмерным для радикальной среды , родной для авторов «Вех», где, кроме иудея Гершензона, евреями были атеист Изгоев (Ланде) и ещё не перешедший в православие идеалист Франк:

> «**[*Стыдливость, побудившая сыновей Ноя прикрыть наготу их отца, нам не кажется высшей формой сыновней любви*.]**»

Наконец, в-пятых, особого внимания заслуживают поправки, внесённые в предисловие Гершензона лично Петром Струве. Поправки эти ясно указывают на то, что Струве твёрдой рукой, с одной стороны, утвердил общую для авторов *политическую* солидарность (её не детализировав), а с другой — избавил общий манифест от наивного гершензоновского подчинения политической практики («политического строительства», то есть политических институтов) личной морали участвующих в ней

людей.[8] Струве заменил положение Гершензона о том, что авторы «частью далеко расходятся между собою как в основных вопросах “веры”, так и в своих **[политических убеждениях]»** гораздо более безопасным для единства манифеста: «частью далеко расходятся (...) в своих (...) практических пожеланиях». И далее ограничил мысль Гершензона о приоритете личных переживаний — придав ей не *политический*, а широкий, и потому не инструментальный, *общественный* характер:

> «Люди, соединившиеся здесь для общего дела, частью далеко расходятся между собою как в основных вопросах “веры”, так и в своих **[политических убеждениях]** практических пожеланиях; но в этом общем деле между ними нет разногласий. (...) внутренняя жизнь личности (...) является единственно прочным базисом для всякого **[политического]** общественного строительства».

До и после революции 1905 года все авторы сборника — и особенно Гершензон, Струве, Булгаков — приложили немало усилий к тому, что вывести свой социал-либеральный освободительный пафос непосредственно из наследия А. И. Герцена. Но критики «Вех», несомненно, были немало скандализированы тем, что в предисловии-манифесте сборника Герцен не появился, как не были упомянуты Белинский, Чернышевский и иные вожди радикальной интеллигенции. А появились только что обильно представленный публике самим Гершензоном[9] крайний индивидуалист П. Я. Чаадаев, «реабилитированный» для социалистической революционности Булгаковым Владимир

[8] См.: *М. А. Колеров*. Гершензон и марксисты: к вопросу об идейной свободе писателя // М. А. Колеров. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927): Исследования, материалы, указатели. М., 2017.

[9] *И. Л. Беленький*. Библиография // Михаил Гершензон. Избранное. Мудрость Пушкина / Сост. С. Я. Левит. М., СПб., 2015. С. 595, 599, 602.

Соловьёв, и занял своё место принципиально антиреволюционный и антиполитический Лев Толстой, конечно, громко протестовавший против насилий власти в ходе подавления революции 1905 года, но так и не давший санкции на насилие революционерам. В первой редакции предисловия, написанной толстовцем Гершензоном, с учётом дополнений в финальном, печатном тексте, говорилось:

> «Наши предостережения не новы: то же самое неустанно твердили от Чаад<аева> до Солов<ьева> и Толстого все наши глубочайшие мыслители».

Очевидно, что по результатам совещаний в Москве как минимум с Булгаковым, Гершензон внёс в круг исторических вдохновителей «Вех» Соловьёва, а также, видимо, сам внёс Чаадаева, но — по текстологическим данным — *именно Струве внёс имя Толстого*. И это при том, что ещё в 1903 году в ходе публичной эмигрантской полемики Струве противостоял Гершензону, отвергая подходы Толстого к задачам освободительного движения[10]!

Не всё просто и с фигурой Чаадаева. Доблесть введения в качественный исследовательский контекст и широкий читательский оборот наследия П. Я. Чаадаева заслуженно принадлежит самому Гершензону, который прежние мемуарные сведения о нём впервые сделал тем, чем они на деле и были: лишь *предисловием* к исследованию жизни мыслителя. Известны и выдающиеся достижения Гершензона в восстановлении корпуса сочинений Чаадаева. Однако в истории борьбы за извлечение мыслителя из цензурных запретов Гершензону принадлежит не приоритетная роль: он был лишь автором первого краткого исследова-

[10] См. полемику, где Струве выступал революционным радикалом, а Гершензон — толстовцем: [*М. О. Гершензон и П. Б. Струве*] Письмо с берегов Женевского озера N. N. и ответ на него редактора «Освобождения» // Освобождение. Кн. I. Stuttgart, 1903.

тельского подступа к теме[11]. Простой библиографический сыск даёт ясный результат: к полной легализации Чаадаева в России первыми приложили личные усилия именно Струве, в конце 1890-х — начале 1900-х работавший редактором издательства О. Н. Поповой, и его личный друг, революционер и историк В. Я. Яковлев-Богучарский. Именно Богучарский — при несомненном участии Струве — издал в 1901 году у О. Н. Поповой первый очерк биографии Чаадаева с приложением перевода его трёх «Философических писем» и «Апологии сумасшедшего»[12]. Однако эта книга постановлением комитета четырёх министров по представлению цензора Н. М. Соколова была уничтожена.

Так, с невидимыми на первый взгляд внутренними историями и столкновениями, формировался манифест русского политического идеализма, явленный в предисловии к сборнику «Вехи». И история его ярко демонстрировала его сложный, коалиционный, коллективный характер, который на деле позволял этому идеализму претендовать на едва ли не универсальное наследие в том, что он выбирал для себя в русской мысли: от Чаадаева до Толстого, от вооружённой революции и малой гражданской войны — до непротивления злу.

* * *

[Предисловие]

Не для того, чтобы с высоты познанной истины доктринерски судить русскую интеллигенцию, и не с высокомер-

---

11 *М. Гершензон*. Из переписки Чаадаева 1945 г. По поводу статьи в журнале «Le Semeur». Un sermon a Moscou // Вестник Европы. СПб., 1900. № 12.

12 *В. Я. Богуч рский*. Три западника сороковых годов (П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский и А. И. Герцен). Историко-литературные очерки. СПб. : Издание О. Н. Поповой, 1901. Копия в интернете: biblioclub.ru/index.php?page=book_view_red&book_id=54391.

[Содержание]

ным презрением к ее прошлому писаны статьи, из которых составился настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны. **[Революционное выступление интеллигенции]** *Революция 1905–6 гг.* и последовавшие за **[ним]** нею события явились как бы всенародным испытанием тех ценностей, которые **[как высшую святыню]** более полувека, как высшую святыню, блюла наша общественная мысль. Отдельные умы уже задолго до **[*этого*]** революции ясно видели ошибочность этих духовных начал, исходя из априорных соображений; **[*сама по себе удача или* <неудача>]** с другой стороны, внешняя неудача общественного движения, сама по себе, **[разумеется]** конечно, еще не свидетельствует о внутренней неверности идей, которыми оно было вызвано. **[*В этом его*]** Таким образом, **по существу** [подчёркнуто в первой редакции — *М. К.*] поражение интеллигенции не обнаружило ничего нового. Но оно имело громадное значение в другом смысле: оно, во-первых, глубоко потрясло всю массу интеллигенции и **[*заставило её почувствовать необходимость в пересмотре*]** вызвало в ней потребность сознательно проверить самые основы ее традиционн**[*ой идеологии*]**ого мировоззрения, которые до сих пор принимались слепо на веру; во-вторых, **[конкретные]** подробности события, т. е. *конкретные* формы, в каких совершились революция и ее **[*крушение*]** *под вление*, дали возможность тем, кто в общем сознавал **[*внутреннюю безнравственность*]** ошибочность **[этой]** **[*идеологии*]** **[*веры*]** *этого мировоззрения* **[и предвидел ее крушение]**, яснее **[и конкретнее]** уразуметь грех прошлого и с большей доказательностью выразить свою мысль. Так возникла предлагаемая книга: ее участники не могли молчать о том, что стало для них осязательной истиной, и вместе с тем ими руководила **[*сознание, что*]** уверенность, что своей критикой духовных **[*начал*]** основ **[*русской*]** интелли**[*гентского*]**генции **[*веры*]** **[*мировоззрения*]** они идут навстречу обще**[-]**сознанной потребности в такой проверке.

Люди, соединившиеся здесь для общего дела, частью далеко расходятся между собою как в основных вопро-

сах «веры», так и в своих **[политических убеждениях]** практических пожеланиях; но в этом общем деле между ними нет разногласий. Их общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними **[*общественным строительством*]** формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности **[составляет]** **[*единственно ценную и единственно реальную форму человеческого творчества*]** *есть* единственн**[ую]**ая творческ**[ую]**ая сил**[у]**а человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого **[политического]** общественного строительства. С этой точки зрения **[*идеология*]** идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся **[*на*]** **[*как раз*]** на противоположном принципе, **[т. е.]** — на признании безусловного примата общественных форм, — представляется участникам книги внутренно[13] ошибочной, т. е. противоречащей естеству человеческого духа, и практически бесплодной, т. е. неспособной привести к той цели, которую ставила себе сама интеллигенция, — к освобождению народа. В **[*этих общих тезисах*]** пределах этой общей мысли между участниками нет разногласий. Исходя из нее, они с разных сторон исследуют мировоззрение интеллигенции, и если в некоторых случаях, как, например, в вопросе о ее «религиозной» природе, между ними обнаруживается кажущееся **[*разногласие*]** противоречие, то оно происходит не от разно**[*гласия*]**мыслия в указанных основных положениях, а **[от разности плоскостей, в которых исследуется вопрос разными участниками]** оттого, что вопрос исследуется разными участниками в разных плоскостях.

Мы не судим прошлого, потому что нам ясна его историческая неизбежность, *но* мы **[только]** указываем, что **[*это прошлое привело интеллигенцию в тупик*]** путь, которым **[до-**

---

[13] В публикации А. А. Яковлева ошибочно: «внутренн**е**» (Вехи. Из глубины / Подг. текста А. А. Яковлева. М., 1991. С.10).

ныне] *до сих пор* шло общество, привел его в безвыходный тупик. **[*Стыдливость, побудившая сыновей Ноя прикрыть наготу их отца, нам не кажется высшей формой сыновней любви.*]** Наши предостережения не новы: то же самое неустанно твердили от Чаад<аева> до Солов<ьева> и Толстого все наши глубочайшие мыслители. Их не слушали, интеллигенция шла мимо них. Может быть, теперь разбуженная великим потрясением, она услышит более слабые голоса.

О. В. М рченко[1]

Пути пилигрима: Италия Андрея Белого и Владимира Эрна

Вся жизнь моя был з логом
Свид нья верного с тобой...

Из Москвы 20 сентября 1908 г. В. Ф. Эрн пишет жене в Тифлис:

> «За эти два дня такая куча новостей, что спешу тебе выложить их все, чтобы не забыть. (...) Вчера пришла кухарка, и сегодня я уже обедал дома и как следует. Позвал Волжского к себе. Только что мы кончили, пришел ... как ты думаешь кто? Андрей Белый. Пришел просить у меня какой-нибудь статьи и сотрудничества для Мережковских. К Мережковским перешло заведывание толстым журналом “Образование”. Я ужасно был рад Белому. Волжский ушел, и мы с Белым говорили очень сердечно и хорошо еще часа два. Он очень просил к себе заходить и сказал, что непременно будет ходить к нам. Я чувствую, что это действительно будет так. (...) Говорили и о загранице — о готике, о Беато Анджелико. Борис Николаевич ужасно хороший и милый».[2]

---

1 Марченко Олег Викторович, доктор философских наук, профессор философского факультета РГГУ, профессор Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского.

2 Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева,

Поскольку речь шла о сотрудничестве, журналах и новых статьях, о Беато Анджелико говорили, возможно, потому что друг Андрея Белого В. В. Владимиров только что отдал в журнал «Северное сияние» свою отлично иллюстрированную статью «Святой художник. Фра Беато Анджелико». В тот же журнал Эрн отдал статью «Русский Сократ», это его первая публикация о Г. С. Сковороде.[3] Обе статьи выйдут в первом номере «Северного сияния» (ноябрь) 1908 г.

Так и возникает этот треугольник: Андрей Белый, Владимир Эрн и философ XVIII в. Григорий Сковорода, упоминанием которого завершится роман «Петербург».[4]

Фрагмент еще одного письма Эрна к жене Евгении Давидовне, 2 ноября 2010 г., о заседании, на котором Андрей Белый выступил с докладом «Трагедия творчества у Достоевского»: «Вчера видели предполагаемую невесту Белого. (...) Лицо прелюбопытное, русалочье. Голову поднимает все кверху, шея необычайно красива (Татьяна говорит, что она знает об этом и нарочно показывает шею — ох, женщины, женщины!). Глаза загадочны и моментами пронизывают, все время горят огоньком. Я глядел на нее внимательно. Не думаю, чтобы она сулила Борису Николаевичу безмятежное счастье».[5]

С. Н. Булгаков — А. С. Глинке-Волжскому 12 декабря 1910 г.: «Андрей Белый уехал заграницу; кажется, женится. Он очень хорош, и страшно за него».[6]

Андрей Белый с Анной (Асей) Тургеневой едут в Италию в конце 1910, а в начале января 1911, устав от холодных мон-

С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. / Изд. подготовил В. И. Кейдан. М., 1997. С. 176.

3 О раннем интересе В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского к этому замечательному мыслителю см.: *О. В. М рченко.* Fabulae selectae. М., 2016. С. 109–133.

4 См.: *А. В. Л вров.* Андрей Белый и Григорий Сковорода // Studia slavica (Budapest). 1974. Т. XXI. С.395–404.

5 Взыскующие Града. С. 292–293.

6 Там же. С. 298.

реальских ночей и дождей в двух верхних комнатах неуютного «Ristorante Savoia», они уезжают в Тунис. Эрн с семьей прибыл в Рим 28 апреля 1911 г., в Италии он пробудет два года. Григорий Сковорода в Риме и Италии не был; любитель и знаток античной литературы, переводчик Цицерона, Плутарха, Горация, он прочувствовал римскую почву под ногами во время своих странствий по Паннонии, на рубежах нынешних Австрии, Словакии и Венгрии, проходя долиной Дуная мимо руин Келемантии и Карнунтума, где в перерывах между сражениями Марк Аврелий некогда писал свои «Размышления».[7]

Латинское слово «пилигрим» в названии моей статьи удобно, поскольку означает и *стр нник* , и *п ломник* , и вот Андрей Белый был странником (двигался в известной степени наугад, у него действительно радикально поменялся маршрут, поскольку первоначально после Сицилии предполагалось движение в северном направлении, в Равенну, Ассизи и др.). Хотя ведь именно Белый отправился к святым местам, в Иерусалим, а в Палермо жил в «Hotel des Palmes», слово же паломник происходит от слова «пальма». Тем не менее в этой, почти одновременной с Андреем Белым, итальянской поездке паломник все же — Владимир Эрн, поскольку маршрут его был вполне предсказуем. Философ приехал в Италию по командировке от Московского Императорского университета изучать соответствующую литературу для написания диссертационных исследований. Здесь Эрн напишет книгу об Антонио Розмини (магистерская диссертация), соберет материал и вчерне набросает докторскую диссертацию о Винченцо Джоберти.[8] Здесь он напишет важные работы «Природа

---

[7] О Г. С. Сковороде и «Размышлениях» Марка Аврелия см.: *А. К. Г врилов.* Марк Аврелий в России // *М рк Аврелий Антонин.* Размышления. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1993. С. 128–129, 134–135.

[8] См.: *В. Ф. Эрн.* Розмини и его теория знания. М.: Путь, 1914 (эта книга есть в итальянском переводе, с нашим послесловием: *V. F. Ern.* Rosmini e la sua teoria della conoscenza. Ricerca sulla storia della filosofia italiana del

мысли» и «Природа научной мысли», статью о Льве Толстом,[9] здесь закончит начатую в России книгу «Григорий Сковорода. Жизнь и учение» для «путейской» серии «Русские мыслители» (1912),[10] отсюда будет отсылать своему другу о. П. Флоренскому для публикации в «Богословском вестнике» замечательные «Письма о христианском Риме» (1912–1913).

А вот образ Григория Сковороды, который возникает под пером Эрна, и в его ранних статьях, и в его книге 1912 г., завершаемой в Италии, — это именно образ странника. Согласно Сковороде (Эрн прав) жизнь есть странствие. «Что жизнь? То странствие. Прокладываю себе дорогу, *не зн я, куд идти, з чем идти*. И всегда блуждаю несчастными степями, колючими кустарниками, горными утесами, и буря над головой и негде укрыться от нея. Но бодрствуй!», — с удовольствием цитирует Эрн украинского мыслителя.[11] И накануне своей смерти Сковорода говорит хозяину усадьбы в Пан-Ивановке, где навсегда остановился: «Пора, друг, кончить странствие!»[12]

XIX secolo / A cura di Rosalia Azzaro Pulvirenti. San Paolo [Milano], 2010); *В. Ф. Эрн*. Философия Джоберти. М. : Путь, 1916.

9 См.: *Олег М рченко / Oleg Marčenko*. Личность и учение Льва Толстого в размышлениях русских философов начала XX века / La personalità e la dottrina di Lev Tolstoj nelle riflessioni dei filosofi russi dell'inizio del XX secolo // Сборник материалов симпозиума «Л. Н. Толстой (1828–1910) и Церковь его времени» (14–15 декабря 2009 года) / Atti del simposio «Lev Tolstoj (1828–1910) e la chiesa del suo tempo» (14–15 dicembre 2009, Roma). Тула, 2011. С. 197–221; С. 222–246; *О. В. М рченко*. Fabulae selectae. М., 2016. С. 71–107.

10 См.: *О. В. М рченко*. Владимир Эрн и его книга о Григории Сковороде // Волшебная Гора. Т. VII. М., 1998. С.10–25; здесь же подготовленное нами переиздание книги Эрна: С.26–157.

11 *В. Ф. Эрн*. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 142; эту очень правдоподобную псевдо-цитату Эрн заимствует из статьи А. Хиждеу «Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк» в журнале «Телескоп», 1835.

12 *В. Ф. Эрн*. Указ. соч. С.204 (следуя воспоминаниям И. И. Срезневского).

«Смысл странствия всегда остается для него высоким и «логическим», — подчеркивает Эрн. — Странствие для него — добровольный подвиг отрешения от тех обычных условий жизни, которые мешают внутренней жизни духа».[13] «Отныне он уже не будет ни «учителем поэзии», ни профессором греческого языка, ни лектором по нравственной философии. Отрешаясь от всех преимуществ, связанных с его ученостью, навсегда отказываясь от желания как-нибудь *устроиться* в жизни, Сковорода (...) окончательно переводит свою жизнь во *внутренние измерения,* становится странником (...)».[14]

Такой образ странника был очень близок Белому, именно этот образ Григория Сковороды дойдет до заключительного абзаца «Петербурга».

Тем не менее сам Эрн, повторю, в этой поездке в Италию скорее паломник, он очень рано нашел то, что искал, и рано сформулировал свою концепцию антично-христианского логизма (от Λόγος), которая переописывает традиционную оппозицию *Россия и Европ* в оппозицию иную: антично-христианский *логизм* (Античность, православие, католичество), с одной стороны, — и новоевропейская культура с ее протестантизмом и философский его коррелят *«р цион лизм»*, с другой. Его жизнь — не поиск Логоса, его он обрел еще в студенческие годы, она — борьба за Логос (название его программного произведения 1911 г.).[15] Вот и в Италию он едет за тем и к тому, что знает и предчувствует очень и очень давно. Он едет в Рим первых христиан, в Рим времен катакомб. Еще студентом Эрн пристально изучал историю раннего христианства, наследие первых христианских интеллектуалов, за дипломную работу о Юстине Философе получил специальную премию,

13 Там же. С.143.
14 Там же. С.135–136.
15 См.: *О. В. М рченко.* Очерки по истории философии. М., 2002. С. 158–230.

в 1906 перевел и издал со своим предисловием «Сущность христианства» А. фон Гарнака, вел принципиальную полемику с Э. Ренаном, с представителями либеральной протестантской теологии (В. Вреде, А. Юлихером, и др.), в 1906 г. он написал предисловие к книге Гастона Буасье «Катакомбы» (в Москве вышла в переводе жены Эрна Евг. Д. Векиловой в 1907 г.) — «Катакомбы и современность», опубликовал статью о раннем христианстве даже в детском издании, с прекрасными цитатами из «Октавия» Минуция Феликса и т. д.[16] Эрн знает, что ищет: «В Риме семь городов — Рим архаический, Рим республиканский, Рим императорский, Рим средневековый, Рим ренессансный, Рим барокко и Рим современный — *вросли друг в друг* и образовали целое необычайной, единственной в мире сложности».[17] Стратегия Эрна — стратегия проникновения сквозь слои позднего и наносного к ядру подлинному, чрез Рим современный, барочный, к Риму глубинному, первохристианскому. Не случайно он говорит в «Письмах о христианском Риме» об археологических стратегиях и о таком феномене как палимпсест.

Конечно, это движение Эрна к давно знаемому не исключает яркой, живой, чрезвычайно эмоциональной реакции при встрече. В катакомбах св. Каллиста: «Тут, признаюсь, я забыл всякую археологию, всякую историю, всякое богословие. Едва мы вошли в тьму катакомбы, вдруг нахлынуло чувство радостное, умиленное, благоговенное, ноги сами собой опустились, и я, в несказанном восторге, стал целовать камни и землю и плакать обильными, облегченными, освобождающими слезами. Сбылось то, что я предчувствовал по далеким книжным вестям. Безмолвная, почти немая

[16] *В. Ф. Эрн*. Катакомбы и начало христианского искусства // Первоцвет. Хрестоматия для младших классов средней школы. М. : Изд. А. И. Ступина, 1909. С. 327–333.

[17] *В. Ф. Эрн*. Письма о христианском Риме / Публ. В. И. Кейдана // Наше наследие. 1991. № 11 (20). С. 119.

тайна первохристианства вдруг безмолвно и немо открылась *сердцу*, и самая «суть» катакомб стала такой близкой, такой понятной, такой родной. Я всем существом ощутил *мир*, мир, превосходящий всякое разумение, мир, который благодатными волнами бил в мою душу из этой массы безвестных, смиренных могил».[18] И все же этот душевный подъем и неподдельная радость — радость узнавания.

Движение Белого, напротив, предполагает непредсказуемость встреч и реакций, нужно учитывать еще и то, что впервые он путешествует с молодой женой («Тот миг мне запомнился; он был началом таинственных странствий моих; тридцать лет моей жизни досель протекало в квадрате, очерченном пыльным Арбатом, Смоленским бульваром, Пречистенкой; здесь я томился, сюда из далекого Запада Ася сошла, протянула мне руку; и вырвала»[19]).

Конечно, описание Белым своего путешествия является богатым результатом творения реальности символической. Это непрерывное смысловое конструирование, отчасти намеченное почти синхронно самому путешествию в серии писем матери, А. С. Петровскому, Э. К. Метнеру, Эллису, в нескольких дорожных очерках для российской периодики, но большей же частью — осуществленное в процессе вторичной ретроспективной телеологической обработки в свете случившейся Встречи — со Штейнером.

Эмпирическое перемещение, череда фактических событий (которые мы можем отчасти реконструировать по письмам и очеркам), под пером Белого виртуозно превращается, пресуществляется в многовекторный миф, «творимую легенду», в символическое пространство — подвижками, шагами, толчками прирастающего пульсирующего текста.

Вот пример: главка «От Венеции». Поезд идет от Венеции до Рима пятнадцать часов, через Флоренцию, где Белый и Ася не выходят, не останавливаются (т.е. Флорен-

[18] Там же. С. 126.

[19] *Андрей Белый*. Путешествие по Средиземноморью. М., 2015. С. 31.

ция оказывается *не-местом*, в том значении, которое имел в виду проф. Уго Перси в своем докладе «Места и не-места Котика»[20]). Но такого просто не может быть, если речь идет о Флоренции! Пространство главки творится историко-культурными экскурсами, извлекаемым Белым отчасти из собственной памяти, отчасти из Бедекера, — фрагменты, кусочки, мозаика флорентийского Ренессанса, звездопад имен: Данте, Брунетто Латини, Петрарка, Боннатино, Салютати, Ландини, Поджо Браччолини, Гемистий Плетон, Фичино, Леонардо, Микеланджело, Савонарола и др.

Еще пример. Главка «Светопись» завершается сообщением: «...Мы серьезно мечтаем оставить Палермо: пожить в Монреале. Здесь дорого нам...».[21] В следующей главке «Слезы и смех» впервые появляется в книге имя Гоголя. А в эмпирической реальности между двумя этими главками происходит то, что описывает Белый в письме Метнеру от 1 января 1911 г. из Монреале:

«...Великолепная природа, интереснейшая из всех мною виденных стран, но, Боже мой, до чего тупой, косолапый, глупый и грабящий народ; и до чего невыносимо без знания языка; по-французски здесь знают только в отелях, да и то Палермских; а вот мы в Монреале уже десять дней объясняемся знаками. Как попали мы в Монреаль, спросите Вы? Да выбора не было: целую неделю рыскали мы по окрестностям Палермо, не находя ровным счетом ничего подходящего. (...) Каждая поездка за поисками помещений — 15 франков. И глупо же здесь устроено: море — а на берегу моря нет ни вилл, ни домиков: есть — клоаки, но домиков — нет; может быть, где-нибудь и есть, но в “*Hotel des Palmes*” корыстно от нас все скрывали, а я языками — ни слова: я соскакивал с извозчика, и начинал с отчаянья

[20] На международной конференции «Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого» 1–3 декабря 2016, Монреале — Палермо (Италия).

[21] *Андрей Белый*. Путешествие по Средиземноморью. С. 82.

кричать: “appartamento”, “camera” — *“quanda costa”*; собирались сицилийцы, бессвязно лопотали [т.е., надо полагать, звучали адреса, итальянские числительные, которых Белый не понимал. — *О. М.*], и я, не узнав ничего, опять садился на извозчика»[22]. На следующем перекрестке, по-видимому, сцена повторялась.

Превосходный знаток Гоголя Белый не мог не вспомнить в вышеописанной ситуации (или чуть позже) соответствующее место из гоголевской «Женитьбы» (Действие первое, явление XVI):

> «*Анучкин.* А как, позвольте еще вам сделать вопрос, — на каком языке изъясняются на Сицилии?
> *Жев кин.* А натурально, все на французском.
> *Анучкин.* И все барышни решительно говорят по-французски?
> *Жев кин.* Все-с решительно. Вы даже, может быть, не поверите тому, что я вам доложу: мы жили тридцать четыре дня, и во все это время ни одного слова я не слыхал по-русски. (...) Я не говорю уже о дворянах и прочих синьорах, то есть разных ихних офицерах; но возьмите нарочно простого тамошнего мужика, который перетаскивает на шее всякую дрянь, попробуйте скажите ему: “Дай, братец, хлеба”, — не поймет, ей-богу не поймет, а скажи по-французски: “Dateci del pane” или “portate vino” — поймет, и побежит, и точно принесет.
> *Ив н П влович.* А любопытная, однако ж, как я вижу, должна быть земля эта Сицилия».[23]

При всем различии стратегий путешествия в Италию Белого и Эрна оба они, тем не менее, попадают в своем движе-

[22] Итальянские письма Андрея Белого / Публ. Г. Нефедьева // Русско-итальянский архив. II / Сост. Д. Рицци и А. Шишкин. Салерно, 2002. С. 137.

[23] *Н. В. Гоголь.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1959. С. 113–114.

нии в одни и те же реально-символические точки, обусловленные известным единством культурного контекста мест их пребывания:

Сицилия — св. Цецилия! открывает для себя Белый. И св. Розалия! «Соединение розы с крестом нами ясно подслушано».[24]

Эрн, осматривая катакомбы св. Каллиста, специально останавливается на теме гробницы св. Цецилии, был он и на месте ее мученичества, теперь — базилика Santa Cecilia in Trastevere, куда перенесены из катакомб мощи святой и где перед алтарем находится знаменитая статуя Стефано Мадерно «Мученичество св. Цецилии» (1600).

Открытие Белого: католические соборы Сицилии, норманнские — это Византия на Западе! И в открытке Эллису от 26 декабря 1910: «Лева, удар твоему католичеству; древнейший в Италии Монреальский собор — собор византийский; смотри, какая мозаика!».[25]

А вот Эрн: «Для православного христианский Рим представляет богатейшее поле вдумчивого и глубокого изучения, неисчерпаемый источник религиозно-эстетического наслаждения. Огромный, более чем десятивековой период от катакомб до искусства Космати — протекает в религиозном общении Рима с восточным православием. И, когда началось ухождение Рима от единства вселенской Церкви, — еще долго, в продолжении трех веков в католической религиозности потаенно хранились традиции православия. (...) Дальнейший, катастрофический путь от мозаик и кампанилл дуэченто к барокко в своей первой половине еще полон христианских элементов, и потому христианский Рим охватывает почти 16 столетий. Для русского он

---

[24] *Андрей Белый*. Путешествие... С. 114. Св. Цецилия (III в.) с XVI в. является покровительницей церковной музыки, ее атрибут — небольшой ручной органчик (как на полотне Рафаэля 1516 г. «Экстаз св. Цецилии»), другой атрибут ее — Роза. Св. Розалия (XII в.) — покровительница Палермо и всей Сицилии.

[25] Итальянские письма Андрея Белого. С. 136.

становится умопостигаемым целым, и его пристальное изучение делается и долгом православного, и самым высоким и привлекательным времяпрепровождением в Риме».[26]

Смешением Востока и Запада, Севера и Юга и, что очень важно, Света и Тьмы оказывается для Андрея Белого не только Сицилия с ее природой и этносом, но и музыка Вагнера, прежде всего Парсифаль, норманно-византийские соборы, видимый миру смех сквозь невидимые миру слезы Гоголя и, главное, мозаика — мозаика, которая ошеломила Белого, и он дает ей совершенно потрясающее описание, виртуозность которого сопоставима с искусностью мозаичных дел мастеров. Витиеватая, узорчатая и при том затейливо-танцующая речь Белого, словесные сгустки, разогретые за счет ресурсов церковнославянской богословской, литургической лексики, предстают сознанию читателя чем-то вроде мозаичной смальты, застывающей причудливым визуально-смысловым орнаментом. «Не церковь, а рай Магомедов» S. Giovanni degli Eremiti, золотое пламя мозаик «града Солнца» Martoran'ы и Capella Palatina, где «восстал *зл тоуст* славословий живым Златоустом», — «все меркнет пред мощным глаголом цветов монреальской мозаики.., мы видели кущи Эдема, войдя в монреальский собор»...

Потому мозаика — глобальная метафора всего окружающего. Сицилия, Палермо: Стихии (Эмпедокла), Смеси, глыбы восточных и западных народов перетерлись в камушки, — отсюда мозаический тип сицилийца. Восток и Запад перемалывается в светопись мозаики. Пестрота Палермо — это тоже мозаика, густо покрытая грязью цивилизации.

Подчеркивая то, что мозаика не цветопись, а светопись, Белый апеллирует к учению о цвете Гете и философии Плотина.[27]

---

[26] *В. Ф. Эрн.* Письма о христианском Риме. С. 121.

[27] *Андрей Белый.* Путешествие... С. 81. Возможно, с опорой на книгу П. П. Блонского «Философия Плотина» (1918).

Учение о цвете Гете, похоже, возникает в тексте воспоминаний Белого уже во время вторичной обработки, возможно, в то время, когда он работает над книгой «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышлений о Гете» (М., 1917): попытка защитить интерпретацию Гете Штейнером.[28]

А вот отсылку на Плотина нужно объяснить отдельно, потому что у Белого здесь возникает настоящая метафизика света. «Бог — свет; свет не может не слать лучей во тьму; проницая ее, преломляется краскою; гамма цветов образует пространство пробега лучей, или вестников света, от Бога до нас; лучи ангелы: вестники света. А тьма есть граница: она доказует, что здесь прекращается странствие светов от света; граница — материя; формы в материи нет; она — вязкая неоформленность; формы суть краски: божественные формы; воистину: тьма иль материя — зеркало светлых духовных веществ; из плотиновой постановки вопроса о свете фантазия красок встает; так что — синее, красное, желтое, — только этапы духовного странствия, центры вселенной, иль — грады».[29] Речь должна идти о т. н. *пир миде свет и тьмы*, которая для Белого принципиально совместима с учением о цвете Гете и становится каркасом, моделью, несущей конструкцией, лежащей в основе его пред-

28 «По убеждению Гете, все физические цвета (...) могут быть выведены из одного простого и значительного феномена, который имеет место всякий раз, когда свет или тьма действуют сквозь мутную среду либо на наш глаз, либо на помещенную с противоположной стороны поверхность. Сам по себе свет, особенно высокоэнергетический, ослепителен и бесцветен; однако если рассматривать его даже сквозь слабо мутную среду, он будет казаться желтым. Если помутнение среды увеличится, желтый цвет приобретет сначала красноватый оттенок, а затем и вовсе превратится в пурпур. (...) Если же наоборот, сквозь мутную среду, освещенную падающим светом, будет видна темнота, то нашему взору предстанут цвета так называемой «холодной» части спектра — от фиолетового до синего» (*С. В. Месяц*. Гёте и Ньютон. Спор о цвете // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып.2. М., 2014. С. 313).

29 *Андрей Белый*. Путешествие... С. 81.

ставления о смешении самых разнородных элементов в некое структурированное целое.[30]

Однако вот и взята высшая световая точка: собор Монреале, словно обрамленный постановкой «Парсифаля» Вагнера, мозаики и, наконец, Розетта! «...Посредине, меж башнями, в них утаясь, поднимается крест из отчетливо видного круга: крест в круге».[31] И потому логика повествования требует обнаружения оборотной стороны того же, некой изнанки, недостаточности, чреватой динамикой восполнения в дальнейшем пространственном движении, последующем развертывании художественно-символической реальности. Мертвый, глухой Монреаль «каменеет в тумане, как горец, запахнутый в плащ; затвердел он в ненастье, склонив свои домики в визги ветров; утомительно капают дождики в камень. (...) В Монреале пространство отсутствует; плоскости есть; высота и длина; широты быть не может (...) Все это смешалось в какую-то серую краску; и вот засерел Монреаль: пеленою туманов».[32] Лабиринты, мраморный морок, стена...

Выход — Тунис! Иная земля впереди, «мы услышали зовы Туниса»...[33]

* * *

Завершая эти заметки о паломничестве и странничестве, напомню, что Владимир Эрн концептуализировал это «странничество» применительно ко всей истории оте-

---

[30] См.: *О. В. М рченко*. Очерки по истории философии. М., 2002. С.147–157; *Олег М рченко*. Сияние небытия (к вопросу о метафизике света и тьмы в русской философии и литературе XX века) // Conversatoria Litteraria. Miedzynarodowy Rocznik Naukowy. 9. Свет и тьма в литературоведческом и философском осмыслении / Red. tomu D. Szymonik, A. Borkowska. Siedlce — Banska Bystrzyca, 2015. S. 35–47.

[31] *Андрей Белый*. Путешествие... С.116.

[32] Там же. С. 103, 106, 129.

[33] Там же. С. 139.

чественной философии — от Григория Сковороды до Вяч. Иванова — в ее итоговой характеристике. *Стр нничество*, утверждает Эрн, есть подлинный символ всей русской мысли. Идёт ли речь о «внешнем» странничестве В. С. Печёрина, «уходе» А. М. Добролюбова и Л. Н. Толстого, странничестве «старчика» Г. С. Сковороды, метафизическом, «внутреннем» странничестве Н. В. Гоголя, В. С. Соловьёва, Ф. М. Достоевского — этим фундаментальным настроением проникнуты все значительные русские мыслители. «Тревожность мысли Гоголя, Соловьёва и особенно Достоевского, — непревзойдённой вершины нашего самосознания, — совершенно нова для современной Европы. Эта специфически-русская тревога в своих высших явлениях ощущает с силой исторический лёт времён, эпох, сознаёт страннический, переходный и преходящий характер всей земли, всего мира и начинает чувствовать Апокалипсис, как живую книгу Истории, которая перелистывается на наших глазах».[34]

[34] *В. Ф. Эрн*. Григорий Саввич Сковорода... С. 335.

Нелли Портнова

А. З. Штейнберг и А. Блок: продолжая и переписывая

Параллели

В сборники «Воспоминаний» о А. А. Блоке обычно включаются отрывки из одного выступления о нем философа Аарона Штейнберга (1891–1975)[1]. Между тем он говорил и писал о поэте много раз, по разным поводам и в разных формах. Как могла возникнуть пожизненная связь у философа и общественного деятеля, большую часть времени посвятившего еврейской культуре (есть еще одна постоянная русская тема — Ф. Достоевский), эмигранта, уехавшего из России в 1922 г. и не вернувшегося?

Имеет смысл начать с восприятия одного явления, революции 1905 г. Хорошо известно отношение к ней Блока. «Одно из благодеяний революции заключается в том, что она пробуждает к жизни всего человека, если он идет к ней навстречу, она напрягает все его силы и открывает те пропасти сознания, которые были крепко закрыты».[2] Кон-

1 Памяти Александра Блока. СПб., 1922.

2 *О. Немировск я, Ц. Вольпе.* Судьба Блока. Воспоминания. Письма. Дневники. Аграф. 1999. С. 211.

кретное и универсальное, земное и небесное всходило в сознание поэта одновременно, и это называлось «шумом революции», «слитностью».

Штейнберг пережил революцию гимназистом в Пярну. «Революции, наряду с Войной, предназначено было определить характернейшие извилины в течение моей жизни».[3] Было много всякого. О кишиневском погроме он писал царю, участвовал в демонстрациях и был свидетелем кровавой расправы, ораторствовал, увлекался марксизмом и сопротивлялся программе кружка «настоящих революционеров», в котором участвовал старший брат. «Картина расширялась, усложнялась», и было не понять тенденции и движущие силы революции. Тогда Аарон принимает решение раздвоиться: «расколоться надвое — на деятеля-автомата, не разбирающегося в мотивах своих действий, и где-то сбоку сопровождающего его наблюдателя, холодного и беспристрастного, не пропускающего, однако, без внимания ни одного своего шага».[4]

Став студентом Гейдельберга, Штейнберг соблюдает это разделение в организации работы: выписки из трудов и конспекты литературы делаются в одних тетрадях, а самонаблюдение (что он называл: «собирать материал к своему делу») — в других. И много позже, в 1930-е гг., оба «я» остаются. «Вечером надо ехать на Силезский вокзал встречать Эс[фирь], Ганса. Мысли надо записать отдельно» (9.11.31).[5] Вместо впитывания и выслушивания внешнего мира целиком, каким он был, — отбор для себя возможного и выстраивание собственного пути.

Вместе с тем Штейнбергу близка блоковская лирика, которая персонифицирована (Она, Дева, Ты) и фило-

---

[3] *А рон Штейнберг*. Проза философа / Сост., вст. статья и комм. Нелли Портновой. München, 2014. С.195.

[4] Там же. С. 224.

[5] Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem), A. Steinberg's Collection. P. 159, box VIII.

софична. «На миг проснулось за нивой, где-то, / Далеким эхом мое воззванье. / Всё жду призыва, ищу ответа, / Но странно длится земли молчанье» (1901). В своих стихах он логически пишет о том же: ожидание отклика от природы, надмирность взгляда: «Я как звезда / На небе розовом горю. / Я — как вечерняя звезда / Люблю сестру свою — зарю. / Стоит береза во снегу. / И розов снег в лучах зари <...> Чернеет в поле волчий след. / А я все жду и жду чудес». Конечно, картина Штейнберга плоска, не достигает поэтического языка Блока, с его пересечением чувственного и сверхчувственного, с «присутствием в нем семантической неопределенности».[6] Философ, пробующий себя в поэзии (как В. Соловьев), скоро прекратил свои «опыты», хотя позже и сочинял стихи, но в шутку, не для печати.[7]

В том же году научно-философских дебютов (1910), юному философу настолько близка символика Блока, что он пользуется ею для выражения собственных идеалов. «Что я искренне серьезен, другими словами, что я искренне люблю философию, я уверен. В самых тягостных для сердца случаях (как вчера вечером) я нахожу в себе достаточно силы, чтобы вознестись над минутой и овладеть ею. Эти клады сил я черпаю только благодаря взаимности, оказываемой мне моей любимейшей Дамой Философией» (1.X.1910).[8] Блок подтверждает общее в мировоззрении: единство мира и цельность своего пути. Штейнберг стремится к его четкости. Блок не собирался овладевать стихией, как-то организовывать ее. Над всем ужасом слышал он музыку и писал стихи.

6 *И. А. Гурвич*. Проблематичность в художественном мышлении (конец XVIII–XX). Томск, 2002. С. 158.

7 *А. З. Штейнберг*. Литературный Архипелаг. М., 2009. С. 282–286. Далее: ЛА.

8 *А рон Штейнберг*. Дневники (1909-1971). Ф. М. Достоевский / Сост., подг. текста и комм. Н. Портновой. М., 2017. С. 54.

Встречи

Личное знакомство с поэтом началось в 1918 г., когда Штейнберг вернулся в Россию. Блок работал везде, уверенный в необходимости создать новую культуру, отринув старую. Его знали все, он входил во все кружки и объединения Москвы и Петербурга. Благодаря «Скифам» и комиссиям ТЕО общение философа и поэта было нередким, но не близким. Оба стали соучредителями Вольфилы: Блок был для нее литературным знаменем, Штейнберг — единственным профессиональным философом немецкой школы. Он убеждал членов содружества, что соединиться в изучении философии нужно для «оказания помощи каждому человеку в осознании своей собственной изначальной философской миссии».[9] Блок, открывший первое заседание, вскоре охладел к ней, считая, что свобода одиночки не сможет гарантировать будущее всей России. Блок записывал в своих «Записных книжках» Штейнберга как автора программы ассоциации и участника всяких комиссий и только. Но так отстраненно он относился ко всем. Штейнберг любил общаться и умел убеждать.

15–17 февраля 1919 г. состоялась «случайная» встреча в камере ЧК,[10] «продолжавшаяся» так или иначе всю жизнь младшего современника. Сразу после освобождения он рассказывал о ней знакомым[11] — первый вариант устного текста. Одна из версий стала известна В. Каверину, видимо, частично, и он

---

9 *В. Г. Белоус*. Вольфила, или кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб., 2007. С. 85.

10 «Как ведущий член этой Ассоциации я был в 1919 г арестован Чека. Освобожден через 7 недель заключения (А. Ш. Автобиография. С англ. Лондон. 20.10.1949. Box VIII).

11 Одну из версий, переданную А. Э. Варшавером, сохранил В. Каверин (*В. К верин*. Эпилог. Мемуары. М., 1997. С. 26–27): один из его знакомых в феврале 1919 года оказался в одной камере с Блоком на Гороховой, 2.

сохранил ее в своих воспоминаниях. «Три разговора» в камере, наполненной самыми разными людьми, любопытствующими, спекулянтами, левыми и правыми, эсерами и лицеистами... народом еще не столь испуганным. Со слов хромого преподавателя гимназии возник Достоевский; «очень ядовитый и замечательно тщеславный человек» излагал теорию Шигалева. Эти «разговоры» (вместо красногвардейского патруля) были важны Штейнбергу после его освобождения.

Второй текст, через два года, — речь, произнесенная на траурном заседании Вольфилы. Во втором отделении вечера Штейнберг сказал: «Хотелось бы поделиться воспоминаниями об одном небольшом, но весьма примечательном эпизоде из последних лет жизни Блока, об эпизоде, не совсем случайным свидетелем которого мне пришлось быть»,[12] «о нескольких часах, проведенных вместе...»[13] (печатный вариант выступления, опубликованный через год, адекватен устному, так как на заседании работали стенографистки).

Это были не скромные воспоминания, а сложная художественно-документальная конструкция с несколькими планами. Штейнберг давал свое истолкование главных блоковских тем.

Вступление. Во вступительной части Штейнберг старался быть документальным и читал «Записные книжки» Блока: «14 февраля. Утром — в книжном складе Академии наук — в отделе — весть о вчерашнем аресте Р. В. Иванова.[14] Коллективное письмо председателю Чрезвычайной комиссии

---

[12] Памяти Александра Блока. Андрей Белый. Иванов-Разумник. А. З. Штейнберг. Пб., 1922. С. 35. Переиздание: *Andrei Belyi, Ivanov-Razumnik, A. Z. Shteinberg*. To the memory of Alexander Blok. Letchworth, Eng., Prideaux Press, 1971.

[13] *Вл димир Белоус*. Вольфила. 1919–1924. Книга первая. М., 2005. С. 404. Оценка, высказанная ведущим заседание Ивановым-Разумником: «...это были «очень живые воспоминания о том, как автор «Двенадцати» — «весь свободы торжество» — провел этот день 14 февраля на чердаке Чека».

[14] *Р. И. Ив нов-Р зумник*. Писательские судьбы. Тюрьмы и ссылки. М., 2000. С. 122–122.

Скороходову. 15 февраля. Утром — телефон С. П. Ремизовой об аресте А. М. Ремизова. В 12 час. с Бакрыловым к Луначарскому. Ааронов. С Бакрыловым в отдел. Телефон к Тихонову. Вести об аресте Штейнберга. Петрова-Водкина, Эрберга. Вечером после прогулки застаю у себя комиссара Булацеля и конвойного. Обыск и арест».[15] Хроника бесстрастна; «календарное время» еще не история.

Во вступлении А. Штейнберга время переживаемое, эмоционально очеловеченное. Блок поражен: Иванова-Разумника, который «только отстаивал свои убеждения и верования в литературе и кроме того: больной и с высокой температурой...», — арестовали? Он составляет «план действий», собирает друзей, действует. Но у власти — ритм неотвратимого приказа: «по ордеру Петроградской Чрезвычайной Комиссии...». Штейнберг считал, что Блок слушал этот ритм — *музыку времени.*

В к мере. Пребывание на Гороховой тоже было записано Блоком с бесстрастностью летописца. «16 февраля. Допрос у следователя Лемешева около 11 час. утра. Около 12-ти — перевели в верхнюю камеру. День в камере. Ночь на одной койке с Штейнбергом. В 2 часа ночи вызов к следователю Бойковскому (второй допрос). Он возвратил мне документы. 17 февраля. Освобождение около 11 ч. утра. Дом и ванна. Телефоны. Оказывается, хлопотали М. Ф. Андреева и Луначарский.[16]

Штейнберг соединил три повествовательных плана. Масса арестованных, говорящих о себе и друг с другом (подчеркнуто их разнообразие и количество):

> «*К мер гудел , к к улей. Тут все были и зн комы, и незн комы друг с другом. Во всяком случ е, одно к ждый верно зн л о к ждом, что нет тут ни одного, кто согл сился бы ост ться здесь добровольно хотя бы одну лишнюю минуту. Это всех к к-то ур в-*

---

[15] *Алекс ндр Блок*. Записные книжки. 1901–1920. М., 1965. С. 449.

[16] Комментарии к событиям ареста левых эсеров см.: ЛА. С. 310–311.

> *нив ло и стир ло все р зличия умственного уровня, привычек прошлого, все р зличия возможного будущего. Все приведены были к к кому-то одному общему зн мен телю...».*

Народ должен ответить на вопрос: «с кем Блок?». Для этого вводится прямое слово, драматургия.

> «Трудно передать их изумление, когда они услышали это имя.
> — Не может быть! Не может быть! — все повторял моряк Ш., годами сидевший в тюрьмах дореволюционных и уже успевший познакомиться и с тюрьмами революционными. — Впрочем, все может быть, — прервал он самого себя: — только знаете, это фактик не только биографический, но и исторический!..
> — Но позвольте, однако, товарищ, — обратился ко мне один из рабочих: — ведь товарищ Блок сочинил «Двенадцать» — так?
> — Ну, конечно.
> — А это вещь какая: революционная или контрреволюционная?
> — Думаю, что революционная.
> — Как же революционная власть может товарища Блока сажать на Гороховую?»

Описание камеры — пластично. Здесь не бряцают оружием, не стреляют, не льется кровь, приказы приносит *«человек во всем кож ном».* В камерах столы и кровати, кипяток по утрам. Эта будничность опровергается авторской оценкой.

> *Одн ночь в этой совершенно особой и ни с чем не ср внимой тмосфере, в которой причудливо сплет лись предсмертн я тоск и робк я н дежд , уд л я беспечность и тяжелые сны, уж с перед неизвестностью и светлые воспомин ния...»*

Блок вместе со всеми и отдельно. Чтобы не нарушить романтического образа героя, опускается разговор на еврейскую тему, то есть она возникает, но из уст представителя «старого мира». Блок медленно постигает ситуацию. Сначала он не может понять, что случилось, ему жаль всех, включая жандармского генерала. Введенный в многоголосие толпы, он вспоминает «Бесов» Достоевского, с их идеей будущего «разделения» человечества, «шигалевщину».[17] После беседы и сближения — тишина. Элегическая фигура Блока: «эти ставшие вдруг огромными глазные впадины, слегка раскрытый рот, всю голову, запрокинутую назад с выражением бесконечной усталости и какой-то беспомощности»; груз ответственности и вместе — детскость, усталость.

В быстром темпе рисуется финал, освобождение. «Мы расцеловались на прощание». Еще одна реминисценция из Достоевского повышает уровень всей истории, уподобляет ее трагическим героям того же романа. *«А ведь мы с В ми провели ночь совсем, к к Ш тов с Кирилловым, — ск - з л он».* [18]

Так Штейнберг травестировал поэму «Двенадцать», вписав ее стихийность, анархичность в современность. Революция — неумолимо приближающийся «ужас», без внешних признаков апокалипсиса, с возможным будущим-

[17] «Он (Шигалев) предлагает, в виде конечного разрешения вопроса, разделение человечества на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать...» (*Ф. М. Достоевский*. Бесы. ПСС. Л., 1974. С.312).

[18] Кириллов говорит Шатову о «минутах вечной гармонии», гармонии, которые бывают иногда с человеком... Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда». Шатов: «Берегитесь, Кириллов, я слышал, что падучая так начитается» (ПСС. Т. 10. Гл. 5. С. 450–451).

освобождением. Не случилось еще столкновения нового и старого миров, интеллигенции и победившей власти.[19] Блок освобожден по заступничеству, а Штейнберг остается — но оба невиновны. Предсказание Достоевского оставляет открытым любое продолжение, в том числе — полное уничтожение свободы. Идея чередуется с изобразительностью, постоянно меняется тон и настроение. Прошлое — 1919 г. — встает как настоящее, пророчеством Достоевского будущее остается как наследие. Маленький многоплановый «роман» читается неотрывно.

«Шум слитный» — продолжение

В октябре того же 1921 г. Вольфила отмечала 100-летний юбилей Достоевского; Штейнберг предложил Иванову-Разумнику сделать доклад о писателе-философе. В нем он отметил Блока как последователя. «... уже есть великие дети и продолжатели Достоевского. Несомненно, одним из них является А. Блок, но я говорю, это есть слишком большая специальная тема, — все это должно остаться в стороне». [20] Штейнберг не берется продолжать тему, оставляя ее для отдельного разговора; ведь блоковская история не может быть закончена, она представляется ему матрицей. В конце 1922 г. началась берлинская эмиграция Штейнберга. Не только акт эмиграции, неприемлемой для Блока, но и само поведение философа принципиально отличается от блоковского. Он готов к полному обновлению: «...внешне не будет ничего параллельного наперед заданной прямой. Стремлюсь прочь от горизонтали, от всякого замкнутого горизонта»

19 В 1921 г. в Москве «рассказ о моей беседе с А. А. Блоком произвел впечатление скандала: “Как смеешь, негодяй, черносотенец!..” — только из факта, что упоминалось ЧЕКа!» (В. Белоус. I. С. 406).

20 *А. З. Штейнберг*. Философские сочинения. СПб., 2011. С. 473.

(24.V.1923). Со сцены жизни ушла «русская идея», Вольфила в Берлине невозможна. Талантливый и энергичный работник просвещения и науки, он сначала ориентировался на разноязыкую берлинскую среду, вникая постепенно в еврейскую культуру (переводы, журналистика и энциклопедии). Она столь же универсальна, но более актуальна здесь, чем русская.

В эмиграции можно было касаться советского режима. По случаю 10-летия революции в социалистическом еженедельнике «Рассвет» (Изд. Ф. Кремер. Нью-Йорк, 1928.14.IV)[21] появилась статья А. Штейнберга «Шум слитный. Памяти Блока и Есенина». Он заговорил голосом публициста.

Аллюзия из поэмы выводит к тексту того же произведения о революции.

> Гуляет ветер, порхает снег
> Идут двенадцать человек...
> Ветер, ветер —
> На всем Божьем свете!

Выделен и расширен источник творчества. В России нашлись люди, — пишет Штейнберг, — которые «органически, физически, слухом» ощутили «шум от крушения старого мира», тот «шум слитный», в согласии с которым написаны двенадцать глав поэмы. За Блоком пошли Белый, Клюев и Есенин; «на четыре созвучных голоса перелагалась музыка вздыбленной «революционным циклом» страны. Теперь говорится о неминуемом разрыве интеллигенции с властью; поэты не были политиками, они «не разделяли никаких программ, не прислушивались ни к каким манифестам, они были только поэтами, только певцами». Враг культуры — манифесты, приказы и нажим власти — то же звучание из речи 1919 г. Луначарский и Бухарин исполняют роль аген-

[21] Подпись: А. М.: Марк Аврелин — выбранный в юности псевдоним Штейнберга.

тов ЧК; «слитный шум», слышный Блоку, отзвучал, разложился на шумы, превратился в свою противоположность — в шумиху. «Злой гений российской революции пересилил, взял народ российский в железо...»[22], — писал Штейнберг. Произошла не только утрата лирического слуха, но подмена искусства идеологией. «Общественность, партия и органы власти, — с радостью сообщает на «юбилейной сессии» Луначарский, — постепенно (!) начинают (!) [воскл. знаки автора — *Н. П.*] заинтересовываться областью искусства». Луначарский и Бухарин добивались «значительного сдвига произведений искусства в сторону «нашей идеологии». Лево-эсеровские и блоковские ожидания ничего не стоят; «революция не стала всемирной, она временно как бы погибла». Блоковское отношение к творчеству не уйдет из памяти искусства, оно — антиномия идеологии, знак не только независимости художника, но и самой страны.

Блок не забывался и в историческом исследовании Штейнберга: в том же 1928 г. в берлинском сборнике «Die Biologie der Person» речь шла о русском национальном характере, в том числе о теме любви в русской литературе. За Достоевским следовал Блок.[23]

30 сентября 1931 г. в дневнике записано: «Собираюсь сейчас писать новую пьесу (Блок!). Глаза, сердце, ум открыты,

[22] Штейнберг считал, что способен предсказывать исторические события: «Очень возможно, что владеющая мною способность предвидения и предугадывания — главная причина моей незаинтересованности — относительной, конечно, — в личном будущем и в собственных творческих замыслах. Но делать правильные прогнозы с конкретным предсказанием отдельных событий я начал уже во время русско-японской войны 1904–1905 гг.» (*А рон Штейнберг*. Дневники (1909–1971). Ф. М. Достоевский. С. 154).

[23] Эта любовь «сложна» в высшей степени, это — русская любовная зависимость. «Вскоре она появляется как «катастрофический поединок» (Тютчев), а потом — как самоотверженная искренность, смесь преданности и ненависти (Достоевский, Блок)». Впервые: Das Individuum im Alten und Neuen Russland. Die Biologie der Person. Vol. IV. Berlin, 1928. S. 66–81.

но мир под пеленой. Основной тон этих месяцев: Ytgadel v-ytkadesh shmei: kadosh raba[24]... А мы безнадежно бренны. Господи, укажи путь». Пьеса в архиве отсутствует, скорее всего, она не была написана. Зато появился рассказ «Der andere Michajlow» («Другой Михайлов») на немецком языке.[25] Снова соединение разных планов: репрезентации встречи 1919 года, поэмы «Двенадцать» и «Бесов».

Аллюзия из поэмы звучит грозно. «Над Невой дул ледяной осенний ветер. Над Петропавловской крепостью колыхалось красное знамя революции. Год стоял тысяча девятьсот девятнадцатый, и в стране царил беспросветный ужас».[26] Насилие — по сравнению с арестом причастных к левым эсерам — изменилось значительно. Когда «в камеру входил человек со списком в руке, называл фамилии обреченных, которых отправляли с Гороховой 2 в центре города, недалеко от Исаакиевского собора, прямо в Петропавловскую крепость на расстрел». Интеллигенция теперь способна на решительный протест, организует заговор (в чем обвиняли левоэсеровскую партию). Он ассоциируется с «пятеркой» губернского города в «Бесах», судьбы Шатова и Кириллова.

Предательство, страх, доносительство — сюжет рассказа. На квартире молодого ученого-естественника заговорщики договариваются «проникнуть на ответственные посты» в разных органах власти («и в ЧЕКа» — добавляет жена героя Нина Павловна), разрушить их. «Иначе — Россия, Пе-

---

[24] Строка из кадиша: «Да будет возвеличено и святимо Имя Его...» (*иврит*).

[25] Рассказ написан для берлинского «Литературного салона», в котором Штейнберг общался с немецкими евреями и где обсуждались его сочинения. «Другой Михайлов» он сначала дал фельтонистке и близкой знакомой Марте Нотман. «Утром сегодня она звонила мне. Моя Kunstgeschichte “Der andere Michailov” ей не понравилась» (Дневник. 4.X.[1931]).

[26] *А рон Штейнберг*. Другой Михайлов. Рассказ / Перевод Е. Ягударовой. Публикация, предисл. и примеч. Н. Портновой // Новый мир. 2015. № 8. С. 112–117.

тербург — все мы обречены на гибель». Михайлов не очень уверен, прислушивается к своему внутреннему сомнению: «Правда ли, что ради Отечества все дозволено?» (главной идее «Преступления и наказания»). «Той же ночью за ним «пришли», «их было двенадцать».

Конечно, на Гороховой героя отводят в кабинет следователя, в котором он узнает самого активного из вчерашних заговорщиков. Он предполагает сначала быстрое исполнение их планов: «он все понял, Петр Петрович — “человек дела”, проник в ЧКа и так быстро и все устроил». Обстановка камеры — вариант того же чердака: деревянные нары у стены, шуба, множество арестованных. Один из них — «славный, милый человек» — «добродушный» купец Глеб Никанорович Михайлов помогает вновь прибывшему освоиться. «Перед полночью» комендант с бумажкой зачитывает имена. Михайлов замирает, когда называют *его ф милию*, но выводят купца — однофамильца. Наутро в «канцелярии» выясняется, что *он* — как раз тот Михайлов, которого повели на расстрел; путаница. Ученый «случайно» остался жив; скрытно его выпускают.

Михайлов чувствует «ужас», повторяет слова Шатова. «Ложь... все ложь и обман». Ему не выйти из системы: подобно тому, как герои «Бесов» повязаны договоренностью и страхом доноса, подчиненностью «общей идее», здесь все, в том числе жена и влюбленный в нее «друг», — провокаторы и доносчики. Прошло всего полтора дня (столько находился под арестом Блок) как молодой интеллигент — гордый заговорщик — лишился всего, превратившись в жертву, а затем в предателя хорошего человека. Механически зайдя к «бедной Аннушке», жене купца, чтобы передать ей привет от мужа, он остается у нее; все равно идти некуда. Но это не освобождение мучительной совести. Аннушка сообщает интересующимся, что, «если бы Борюшка не был человек совестливый, не сидел бы он сейчас в сумасшедшем доме. А кому, как не ей, было это знать — ведь второй ее муж, другой Михайлов, пришелся ей по сердцу точно

так же, как и первый». Произошел биологический (в соответствии со специальностью) «метаморфоз»: личность раздавлена, потом отказывается от себя, своего имени, будто его не было, он обменен, он «другой». [27]

Жить с Блоком

1940–1950-е гг. прошли для Штейнберга, директора Департамента культуры Всемирного Еврейского конгресса, в работе над восстановлением еврейской культуры. Когда была возможность, он писал о России: о ее культуре, идеологии, религии, о русских шахматистах, мифах; в 1966 г. была написана (на английском языке) еще одна его книга о Достоевском. [28]

В 1960-е годы Штейнберг начал подводить итоги, друзья требовали мемуаров. Блок будоражил по-прежнему; те же его образы подходили для других ассоциаций. «Память — несущую и выносливую — я с детства ценю и все снова ей удивляюсь (мне она подарена в колыбели природою матери). Собираю и сохраняю нужное и ненужное, не решаюсь иногда расстаться со случайной бумажкой, с запиской или письмом, даже жалею бросить окурок. Никак не могу упрекнуть себя в скупости, и вот я вдруг понял, что это «плюшкинство» (и оно проявлялось у матери!) есть скупость рыцаря, чья Прекрасная Дама — Память!» (16.12.1961).[29]

---

[27] Тема верности человека себе — одна из основных философских тем Штейнберга-экзистенциалиста. Герои его очерков сопротивляются распаду («разложению»), верны себе, отстаивают духовную свободу: С. Михоэлс, С. Фридман-Эльяшев, историк С. Дубнов, «племянница Адочка» и др. (*А рон Штейнберг*. Проза философа. С. 171–184).

[28] Dostoevsky by A. Steinberg. London: Bowes & Bowes. 1966. В переводе: *А рон Штейнберг*. Дневники (1909-1971). Ф. М. Достоевский. М., 2017. С. 276–368.

[29] Там же. С. 149.

Но то была не только его потребность! Блоком увлекались друзья; из переписки видно, какое место занимал поэт символизма в культурной памяти «русских» эмигрантов, знак прошлого, общей судьбы, эпохи. Софья Дубнова-Эрлих писала Штейнбергу: «Я прочла в Скаттле, где теперь гощу у Вити, две прекрасные книги Мочульского — об Андрее Белом и о Блоке.[30] Особенно взволновала меня книга о Блоке. Многое всплыло в памяти из поры «серебряного века», много строк зазвучало снова... Блок был для многих из нас не только большим поэтом, он был частью нашей биографии. Кстати, в книге Мочульского упомянуто и Ваше имя — в связи с Вольфилой» (17 июля 1962). Фанни Каплан, тоже давний друг из петербургских времен, прислала новое издание поэта. Сами стихи Блока их объединяют: «Возраст дает себя знать, помните, как у Блока, «пора смириться, сэр». А Вы сейчас погрузились в Блока и в воспоминания о той памятной эпохе. Это Блок ведь сказал, что забыть ее мы «не в силах».[31] Одни и те же строки, приходящие на ум, «встречаются в перелете» между Лондоном и Аннаполисом.

Софья Дубнова-Эрлих писала Аарону: «Мне очень хотелось бы, чтобы Вы написали о Блоке. По мере отдаления его фигура не уменьшается, а вырастает, и я думаю очень важно закрепить то, что еще живет в нашей памяти» (1963). У Блока учились помнить. Ф. Каплан писала, что у него была «другая память — она помнит и проникает в суть и видит через события другое, «значимое». Блок был очень великодушен в этом «мы». На самом деле очень немногие помнят и осмысливают так» (19 февраля 1965). С помощью Блока можно было философствовать. Советское литературоведение не касалось этих вещей.

---

30 *К. Мочульский*. Андрей Белый. Париж, 1948; *К. Мочульский*. Александр Блок. Париж, 1948. С. 421.

31 «Рожденные в года глухие / Пути не помнят своего. / Мы — дети страшных лет России / Забыть не в силах ничего».

Кроме того, в письмах был поднят вопрос о загадочности творчества Блока, тайне его улыбки. Ф. Каплан пишет жене Аарона Софье Владимировне Штейнберг: «...Вы пишете, что Блок остался для Вас загадкой. Если бы Вы его не знали лично, может быть, разгадали. Вам далось бы легче. Лицом к лицу человек сложнее, чем в своих высказываниях. Хотя весь Блок сложен. Что у него кроется под его музыкой, под его мистикой, во что он верил?..».

Через 8 месяцев после смерти жены, 17–18 сентября, когда Штейнберг все еще прощался с ней, наступило состояние раскаяния и исповеди. Для философа это значило заниматься саморефлексией. Придерживался ли он сам как личность принципов цельности, о чем писал в своих философских работах и чему поражался у Блока? Однажды эти вопросы вылились в стройную систему оценки. «Да и разве я знаю, где моя жизнь и где не моя? Входит ли Еврейский Народ в мою жизнь или я в его? Входит ли Россия в мою жизнь или я лишь ее изгнанник? Ношу ли я в себе живую связь с родом, человечеством или я всего лишь один из выродков всечеловеческой семьи? Все это скажется в этой попытке. А потому, сдается мне, безразлично, с чего начать. Лишь бы это было живое и живое пережитое. Начну с улыбки Александра Блока». 17–18 сентября 1966 г.[32]

«Когда я встречался с Блоком...»

Через 5 лет именно так начиналась глава «Философское содружество» в мемуарах (1971–1972).[33] «Когда я встречался с Блоком в петроградские годы, с 1918-го по 1921-й, мое вни-

[32] Там же. С. 159.

[33] Воспоминания были сначала продиктованы на магнитофон Эллен Келли (устное начало), а потом отредактированы автором. Первое название — «Друзья моих ранних лет». Вышли в свет в Женеве под ред. Ш. Маркиша.

мание привлекала зыбкая улыбка на его лице...» (ЛА. 48). В отличие от воспоминаний 1921 г. перед нами не взаимоотражение разных планов, но такой рассказ, которым можно решить свой вопрос: творит ли личность историю или история меняет личность? «Толпа» — сообщество интеллигенции, на фоне которой появляется и внезапно исчезает Блок. Штейнберг не отвел ему даже отдельной главы, как другим. У каждого из величин культуры свои достоинства: Гумилев — большой поэт, А. Белый — открыватель новых путей, Л. Шестов — творец идеи бессознательного, Разумник — чистота и принципиальность, Л. Карсавин — мудрец и энциклопедист. У Блока нет адекватной мерки, он сам не справлялся с собой. Об этом и пишет Штейнберг.

Уже при первом знакомстве автор заметил необычность поэта: «робко застенчивая улыбка его останавливала внимание и поражала своей загадочностью. «Отчего бы так?». Разговор касался положения в Германии, откуда приехал Штейнберг: «Что же, будет ли у них ре-во-люция?.. Если они там, в Германии, не поддержат...». Блок был единственный в собрании, кто верил в грядущую революцию во всем мире и поэтому призывал работать над революционным репертуаром для русского театра. Собрание загудело: «неженка, поэт, романтик», — говорит им о революционном театре и, может быть, сам верит в него! «Закипела злоба». Те, кто преклонялся раньше перед гением, теперь возмущены; они были готовы спрятаться от стихии и заняться чем-то академическим... Мучительный конфликт между романтиком и интеллигенцией, как и всей послереволюционной жизнью. «Но не этих дней мы ждали...». Но когда Мейерхольд заверил, что Блок будет заведовать репертуарной секцией ТЕО, он заулыбался.

Второй эпизод связан с решением создать академию, чтобы осмыслить революцию, ведь «эта революция — не бунт рабов». «Против такой академии и Блок ничего не имел». Они стали работать вместе, но лишь первое время. Штейнберг сформулировал причину: поэт имеет совсем дру-

гое зрение: «Блоку-поэту, как и Разумнику-прозаику, невозможно было бы обойтись без стекол, отшлифованных по индивидуальному рецепту. Он жил в мире, как будто бы для него одного строившемся и так и оставшемся недостроенным». Так, он не мог менять убеждения, в которые изначально верил, и когда его, например, спрашивали об отношении к большевизму, он иногда уходил от ответа». Какое-то его мнение нельзя было принять: так, при открытии Вольфилы в своей речи «О крушении гуманизма» — его утверждение о скором падении европейской цивилизации и о сумерках в европейской литературы. Это звучало неубедительно, но «злобы» не вызывало: «кто же ждал от Блока логических выводов»? Ассоциация сохраняла свою суверенность и смогла удержаться на острове свободы именно благодаря таким разногласиям и спорам.

Далее Штейнберг переходит к знаменательной встрече на Гороховой 2. Он ничего не забыл за 40 лет, но написал совершенно другую вещь. Ушла многоплановость, отсутствует масса людей, случайно столкнувшихся в камере, нет перспективы Достоевского. На первом плане ночной разговор. Улыбкой не нужно ничего скрывать: неожиданность ситуации или несовпадение с другими. Блок прост и открыт, чувствует себя ближе и спокойнее. Несовпадения между ним и соседом по кровати проявляются в разговоре о религии и еврействе. Блок не верит в ее спасительность, а к евреям относится предосудительно. «А Штейнер не еврей? Для него еврей, что хитрый мошенник». У Блока предрассудки русского патриота, но Штейнберга это не удручает — он опровергает: и Блок «слушал меня с необыкновенным вниманием, как, если бы впервые в жизни заглянул в какое-то темное царство и увидел просвет». У каждого своя судьба и свои странности, считает философ, «проведший два года помощником санитара на фронте, он теперь уничтожает клопов на стене, привык» (ЛА. 64). Штейнберг теперь понимает лучше эти странности: «Мало кто из интеллигентов Серебряного века был столь близок

к непоэтической стороне жизни». Сцена сближения снимает таинственность и загадочность. Штейнберг заметил, что Блок даже не обратил внимания на «человека со списком». Доверительный разговор подавил отрицательную реакцию на эпизод.

Блок «не уходит» от ответов, открывается, а в итоге признается: «я давно уже ни с кем так откровенно не говорил». Снято таинство «гордого одиночки», отчужденного от мира и «видящего мир и себя в трагической обнаженности и простоте».[34] Отчужденность видна только при взгляде на спящего Блока. Его усталое лицо похоже на лицо мертвого Блока.

Эта парадоксальность: отдельно от всех («О, я хочу безумно жить!»), по своим понятиям и меркам, и рядом — развивается и дальше. Блок свободно перемещается, показан в разных местах, ни за что не прячется (например, чтобы скрыть обиду на то, что революция почти никак не откликнулась на «Двенадцать»).[35] Мемуарист вносит новые детали в поведение поэта, обычно представляемого пассивным в последние годы жизни. При всем несовпадении с лидерами Вольфилы, Штейнберг уверен, что Блок находил в ней поддержку, как и в общественной жизни русской интеллигенции вообще. При этом он оставался иным: заседание, посвященное В. Соловьеву, проводилось им «как церковное богослужение».

Оригинальность такой необычной личности показана на фоне «толпы», которую составляли таланты и гении Серебряного века. Их Блок не заслонял и не подавлял, каждому автор посвящает отдельный рассказ. Он жил в густом пространстве духовной работы, которую вели соратники автора, одиночки и чудаки, и Блок не соглашался с их программой, хотя «окончательно потерял веру в то, что но-

---

[34] *В. Ход севич.* Воспоминания. М., 1996.

[35] *О. Немировск я, Ц. Вольпе.* Судьба Блока. Воспоминания. Письма. Дневники. М., 1999. С. 265.

вая жизнь откроется ему через политические перемены».[36] В конце он понял, что *все кончено для него* и что нужно ослабить беспредельность.

В финале «соборного» портрета Блока — похороны и поминки. Белый объяснял трагедию смело: «задохнулся, не мог дышать, сгорел». Но это была не вся «суть». Штейнберг в своем последнем тексте о Блоке показал цену «невозможной цельности». На траурном заседании в Петербурге «вся аудитория была проникнута сознанием тяжелой утраты чего-то драгоценного, того, что именно эти «поминки» дадут возможность предохранить от тления память Блока» (ЛА. С. 117). То были поминки по России и свободе. А на философский вопрос: что такое память о человеке вообще, ответом была вся цепь работ А. Штейнберга о Блоке.

[36] «И покинуть Россию теперь казалось ему изменой России... Убежать от русской революции — позор» (*Немировск я. Вольпе*. Судьба Блока. С. 260).

Андрей Тесля

Г. В. Адамович и В. В. Розанов: заметки к теме[1]

Георгий Адамович — если и не по самой своей природе, то по многолетнему навыку, обратившемуся в природу — был литературным критиком, а не литературоведом. Иными словами, его интересовало произведение, текст не «сам по себе», в контексте своего времени, значения и т. д. — а с точки зрения его применимости, актуальности для современной литературы — вопрос не только и не столько «как писали» или даже «как пишут сейчас», сколько «как возможно» и «как следует писать» в наше время — какая эстетика, какое видение реальности (находящее себе адекватное выражение в слове) является верным, истинным, созвучным — если не времени, то ему самому (поскольку для Адамовича было значимо расхождение во времени — суд исходя из долговременности, если не вечности: про-

[1] Андрей Тесля — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ им. И. Канта, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли ИГН БФУ имение И. Канта, mestr81@gmail.com. Работа была выполнена в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

[Содержание]

изведение судилось по принципу «выживаемости», тому, насколько оно окажется способным преодолеть сиюминутное — и, что еще более важно, насколько оно сможет породить другие, оказывающиеся не «подражаниями», а самостоятельными произведениями).

О том, сколь значим и любим был Розанов Адамовичем в его ранние годы, до середины 1920-х годов, известно из его собственных многочисленных суждений и кратких реплик-воспоминаний, и из сохранившегося, например, экземпляра его «Облаков» (1916) с дарственной надписью:

> «Василию Васильевичу Розанову — дань старых читательских восторгов. Георгий Адамович»[2].

Столь же известно, что в зрелые годы — с середины 1920-х и вплоть до середины 1950-х — его суждения о Розанове носили достаточно критический характер. Ограничимся лишь одной, вполне характерной, суммирующий многие другие аналогичные, цитатой — из письма Ю. П. Иваску, подготовившему для нью-йоркского Издательства имени Чехова том «Избранного» Розанова и в предисловии к нему упоминавшему оценки Адамовича[3]:

> «Относительно Розанова: если упомянули обо мне — что же, спасибо! Но “отталкивания” от Розанова у меня нет. Просто я его меньше люблю, чем прежде. Розанов — писатель, которого можно дочитать до дна: больше нечего читать, все вычитано. Объяснение, верно, в том, что он был

2 *Г. В. Ад мович*. Собрание сочинений. В 18 т. Т. 14 : комментарии (1967). Эссеистика 1923–1971 / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. О. А. Коростелева. М., 2016. С. 466.

3 В предисловии Иваск писал: «Г. Адамович: Розанов — “гениальный болтун”, у него не было божественного дара умолчания, но “были годы, когда для меня не существовало другого писателя, другого ума, другого круга мыслей, даже другого стиля” (кроме розановского)» (*В. В. Роз нов*. Избранное / Сост., предисл. Ю. П. Иваска. Нью-Йорк, 1956. С. 9).

> болтун, ни о чем не промолчал. Не о чем догадываться. Конечно, молчание нарочитое — кокетство и вздор. Но бывают люди, которые не в силах всего сказать, и из них-то и выходят писатели, которых любишь всю жизнь»[4].

Отношение к Розанову Адамовича в годы его критической зрелости было сложным[5] — он постоянно вспоминал суждения и оценки, в свое время данные Розановым, мимоходом, цитировал его в своих статьях и письмах[6]. Так, в письме к Ю. П. Иваску от 14 октября 1954 г. замечает: «Перефразируя Розанова он мог бы сказать: “Я-то, может быть, и бездарен, да эпоха-то моя талантлива”»[7], а год спустя, тому же корреспонденту, говоря о Кусковой, сразу же вспоминает отзыв о ней Розанова[8].

Однако там, где Адамович дает Розанову высокую оценку, он делает это в двух совершенно разных областях:

— во-первых, говоря об интонации — отмечая его «непогрешимое чутье ко лжи и правде слова»[9] и,

— во-вторых, обращаясь к его суждениям о христианстве, в первую очередь к «Темному лику» и «Людям лунного света» (двум частям «Метафизики христианства»). Так,

---

4 *Г. В. Ад мович.* Сто писем Георгия Адамовича к Юрию Иваску (1935–1961) / Публ., вступ. ст. Н. А. Богомолова; под ред. Л. М. Суриса. М. ; Берлин, 2016. С. 68 (Письмо от 14 февраля 1955 г.).

5 См., напр.: «Настоящая магия слова»: В. В. Розанов в литературе русского зарубежья / Сост., предисл., коммент. А. Н. Николюкина. СПб., 2007. С. 60–63, в частности: «Розанова многие в наши дни разлюбили. Признаюсь, что и я — один из этих “многих”» (Там же. С. 60).

6 См., напр.: *Г. В. Ад мович.* Одиночество и свобода / Сост., послесл., примеч. О. А. Коростелева. СПб., 2002. С. 53 и прямо не указанные цитаты, отмеченные в комментарии: с. 383–384; *Г. В. Ад мович.* Собрание сочинений. В 18 т. Т. 11: Литература и жизнь: «Русская мысль» (1955–1972) / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Т. М. Климовой, О. А. Коростелева. М., 2018. С. 405.

7 *Г. В. Ад мович.* Сто писем... С. 48.

8 Там же. С. 101 (Письмо от 8 октября 1955 г.).

9 *Г. В. Ад мович.* Собрание сочинений. В 18 т. Т. 14. С. 74.

в статье 1956 г. он называет «Темный лик» «самой содержательной и важной книгой Розанова, самой страстной и глубокой, той, в которой он свой ужас перед аскетической сущностью христианства — в тайне для неотразимо-прекрасной и влекущей — выразил с наибольшей силой»[10].

В «Комментариях» (1967) он указывает точку соединения двух областей, начиная именно с отрицания, отталкиваясь от «розановщины»[11]: «(...)все-таки писатель замечательный, природно устремленный к “самому важному”. Среди новых русских литераторов он один мог себе позволить решительно все, не “размахиваясь Хлестаковым”, потому, вероятно, что был до самозабвения искренен и меньше всего думал о впечатлении, которое слова его произведут»[12]. И в «Комментариях» — отсылаемых Иваску для публикации в редактируемых тем «Опытах» — он обращается именно к розановской проблематике, как ее понимает, — к судьбе христианства и вопросу: как оно возможно в современном мире, затем, в книжном издании, поставив эти фрагменты заключительными (LXXIX–LXXXIII) — а в завершающей всю книгу статье «Невозможность поэзии»[13], отчеркивая свое отношение

---

[10] *Г. В. Ад мович.* Собрание сочинений. В 18 т. Т. 11. С. 34.

[11] «Пренебрежительное это словечко вырвалось у меня сейчас почти безотчетно» (*Г. В. Ад мович.* Собрание сочинений. В 18 т. Т. 14. С. 72).

[12] Там же. С. 73.

[13] Сама эта статья не только одна из важнейших в творчестве Адамовича, но при этом и реализация того желания вполне высказаться, о котором он, как о невозможном для себя, писал Иваску за несколько лет до написания «Невозможности поэзии»: «(...)получается неправильно и даже неловко, хотя по человеческой слабости это и неизбежно: об одном пишешь то, что думаешь действительно, о другом — далеко не так. “Перспектива” нарушается, и понимают истину лишь те, кто читает между строк и зная автора. Я об этом часто размышляю и мечтаю когда-нибудь написать статью, которая начиналась бы приблизительно так: ну, поговорим начистоту — такой-то, такая-то и т. д. — как в “гамбургском счете”, помните, у Шкловского» (*Ад мович Г. В.* Сто писем... С. 31–32, письмо от 17 октября 1954 г.). Ср. начало «Невозможности...»: «(...)человеку, который, в сущности, только и делал, что писал и думал

к Маяковскому и всей связанной с ним / представленной им поэтической линии, цитирует Розанова («расстаюсь вечным расставанием»): «не находится других слов, кроме запомнившейся мне розановской фразы»[14].

В письме к Ю. Иваску, написанном уже почти два года спустя после выхода подготовленного им тома Розанова, Адамович вспоминал, соединяя в памяти разные фрагменты розановской прозы, — и буквально в движении текста переменял свое отношение:

> «У Вашего любимого — и моего экс-любимого — Розанова есть где-то страничка о “Блаженны нищие духом”: как зубрила это его дочка и как надо бы такие слова показать человеку в конце жизни на золотом листке — помните? Удивительно! (и, вспомнив, я выкидываю свое “экс”. Удивительно!)»[15].

Адамовичевская эстетика фрагмента противостоит розановской — для первого последний именно про «проговарива-

---

о поэзии, хочется наконец “подвести итоги”. Договорить, договориться. Одно было сказано впустую, другое — настолько мимо, для красного словца, что стыдно перечитывать, тут я поторопился, напутал, там по легкомыслию повторил без проверки то, что слышал от Ходасевича или от Зинаиды Гиппиус, — и так далее. (...) “Пора, мой друг, пора”. Поговорим же о поэзии всерьез, может быть, в первый и, как знать, пожалуй, в последний раз в жизни. Не размахнуться бы, однако, Хлестаковым, по гоголевскому признанию о самом себе: контр-соображение, разумеется, тут как тут! Да и где бы оказалось оно уместнее?» (*Г. В. Ад мович.* Собрание сочинений. В 18 т. Т. 14. С. 159). Ср. с суждением о Розанове в связке с «размахнуться Хлестаковым» в «Комментариях» приведенную ниже в тексте цитату (Там же. С. 73).

[14] Там же. С. 168–169.

[15] *Г. В. Ад мович.* Сто писем... С. 162 (Письмо от 10 августа 1957 г). Ср. более ранний отзыв в письме к В. Н. Муромцевой-Буниной от 1 мая 1956 г.: «Читал “Розанова” в Чех. Изд-ве, с предисловием Иваска. Когда-то я его очень любил, а теперь — все меньше, хотя кое-где и кое в чем это писатель удивительный и исключительный. Но только в отдельных фразах, не в целом» (И. А. Бунин. Новые материалы. Вып. 1 / Сост., ред. О. А. Коростелева, Р. Дэвидса. М., 2004. С. 135).

ние без остатка», тогда как фрагментарность эссеистики Адамовича, напротив, про паузы и недоговоренность, оставление пространства для читателя[16]. Но, возвращаясь к исходным замечаниям, в этом отторжении «розановщины» скрывается еще и ясное осознание невозможности продолжения — Розанов (экс-любимый и уже без «экс») не предполагает следования, повторения. В 1964 г. в «Оправдании черновиков» (затем вошедших в издание «Комментариев» 1967 г.), Адамович пишет о собственном соблазне — попробовать написать «о том, что с первых лет юности, может быть под воздействием Розанова, казалось именно “самым важным”»:

> «А потом спохватываешься: и хорошо, что не написал! Подумаешь, о “самом важном”! Что получилось бы? Тремоло в голосе, самолюбование, чернила, чернила, будто бы ставшие кровью. Пиши, голубчик, лучше о внутренних отличиях пятистопного ямба от четырехстопного, тут по крайней мере и сорваться трудно.
> Это — к упоминанию о “розановщине”»[17].

Характерно, что тем самым Адамович возвращается к своим ранним суждениям о Розанове, отраженным в письме к З. Н. Гиппиус от 7 июля 1925 г.:

> «Отчего Вы говорите, что я “несправедлив” к Розанову? Я его очень люблю и хорошо знаю. Никогда, кажется,

---

[16] А отчасти, видимо, и с нежеланием, страхом раскрывать себя вполне — отмеченном, в частности, Одоевцевой (см.: *И. Одоевцев* . На берегах Сены. СПб., 2007. С. 158–159 и сл.), которое нетрудно, при желании, увязать с его сексуальными предпочтениями и сопряженным с этим социокультурным контекстом. Впрочем, сама Одоевцева в данном случае говорила скорее о стиле семьи: «В семье Адамовича члены ее все скрывали друг от друга и, главное, от матери, чтобы не огорчать ее, из любви к ней» (Там же. С. 199).

[17] *Г. В. Ад мович.* Собрание сочинений. В 18 т. Т. 14. С. 368. В «Комментариях» 1967 г. последняя фраза снята — см.: Там же. С. 74.

> я о нем ничего недоброжелательного не писал. Разве только о его стилистических последователях»[18].

И возвращается вновь к тому же сюжету через год, в письме к Гиппиус от августа 1926 г.: «Вот, меня все время, и сейчас, занимает мысль: надо ли писать, как Розанов и отчасти Цветаева (и как, кажется, Вам нравится — Вы писали об этом в статье о Розанове), т. е. передавая все движения и движеньица сознания языком, или надо обезличиваться, закруглять и сдерживаться? Я всячески сочувствую второму типу стиля, анти-розановскому, но не надеюсь в этом когда-нибудь кого-нибудь убедить и помышляю, не лучше ли сдаться. Ведь “обезличивая и закругляя” всегда кажешься слегка тупицей, “делопроизводителем”, и сухость кажется просто бедностью»[19]. Спустя почти полвека, в последнем письме к И. Одоевцевой, 1972 г., Адамович повторяет:

> «Вчера я писал разные мелочи для себя и для вечности впрок и написал, что трех писателей мне иногда неловко писать (за себя и за них) в нисходящем порядке: Достоевского, Розанова и Цветаеву»[20].

Весьма примечательно, однако, и другое — если едва ли не с самого начала своей эмигрантской литературно-критической деятельности, то есть, собственно, с того момента, как Адамович обрел свое лицо (по меньшей мере то, с которым вошел в историю литературы, как она видится из сегодняшней перспективы), он то более, то менее, но едва ли не неизменно критично высказывался о Розанове — и стилистически мыслил его почти как прямую про-

---

18 *Г. В. Ад мович*. Письма Г. В. Адамовича к З. Н. Гиппиус / Публ., вступ. ст., коммент. Н. А. Богомолова // Диаспора. Новые исследования и материалы. Вып. III. СПб., 2002. Цит. по: www.litmir.me/br/?b=200257.

19 Там же.

20 *И. Одоевцев* . Указ. соч. С. 154.

[Содержание]

тивоположность того, к чему надлежало стремиться, видя идеал в собранности, сдержанности, сокрытости — в смысле «не болтливости», не выбалтывания души, то о Розанове в связи с Адамовичем неоднократно вспоминали в критических высказываниях оппоненты. Так, А. Л. Бем в «Мече» в 1935 г., откликаясь на новую книжку «Современных записок», начинал свой обзор следующим образом:

> «“Комментарии” Г. Адамовича из “Чисел” перекочевали в “Современные записки” (см. кн. 58-ю). На страницах этого “общественно-политического” журнала *острые, почти “роз новские” — по скрытому в них яду — строки р змышлений Г. Ад мович* [выделено нами — *А. Т.*] вызывают совершенно другие чувства. Невольно ищешь примечания редакции, в котором она себя отгораживает от мыслей, высказываемых в статье. Но этого примечания нет»[21].

Много лет спустя, уже в 1951 г., давний неприятель Адамовича Г. П. Струве вспомнит в связи с ним и Розанова, и своего отца, сопроводив статью «Десница и шуйца г. Адамовича»[22] вступительным примечанием[23]:

---

[21] Цит. по: «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции. В 4 т. Т. 2 / Под ред. О. А. Коростелева и М. Шрубы. М., 2012. С. 12.

[22] Русская мысль, 1951, 13 июня.

[23] Статья Г. Струве будет спровоцирована началом сотрудничества Адамовича (с 1946 по 1949 г. публиковавшегося в просоветских «Русских новостях») с 1951 г. в нью-йоркской газете «Новое русское слово», с 1956 г. Адамович начнет публиковаться и в «Русской мысли», в которой за пять лет до того найдет приют филиппика Струве. О сомнениях и колебаниях Адамовича — публиковаться или нет в «Русской мысли» — и об обстоятельствах этого выбора см.: *Т. М. Климов* . «Надо печататься и во Франции...»: Георгий Адамович в парижской газете «Русская мысль» // Г. В. Адамович. Собрание сочинений. В 18 т. Т. 11. С. 5–10; «...Не скрывайте от меня Вашего настоящего мнения...»: Переписка Г. В. Адамовича с М. А. Алдановым (1944–1957) / Предисл., подгот. текста, примеч. О. А. Коростелева // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. М., 2011. С. 444–455.

«Ниже печатаемая статья была предложена мной некоторое время тому назад нью-йоркскому “Новому русскому слову”, поскольку после появления на страницах этой газеты бывших сотрудников парижских “Русских новостей” — сначала В. Е. Татаринова, а потом Г. В. Адамовича — для меня встал во всей остроте вопрос о возможности “литературного сотрапезничества” (выражение моего покойного отца в его знаменитой статье о В. В. Розанове) с ними. Я пришел к заключению, что подобное “сотрапезничество” с недавними сотрудниками парижской советской газеты, с такой легкостью перекочевавших без всяких объяснений в нью-йоркскую антибольшевистскую газету, мыслимо лишь в том случае, если мне будет позволено сказать со всей откровенностью, что я думаю об Адамовиче и его писаниях последних лет. Несмотря на то, что редактор “Нового русского слова” широко допускает на страницах своей газеты полемику между отдельными сотрудниками, он отказал в напечатании моей статьи, и я счел вынужденным напечатать ее в другом месте»[24].

Оппоненты и критики — особенно глубоко недоброжелательные — нередко оказываются способнее видеть глубинные черты объекта своего недоброжелательства: они зорки на деталь, что не сообщает, разумеется, верности целого. Но в случае Адамовича и Бем, и Струве уловили — за внешним отталкиванием — сохраняющееся притяжение к розановскому. Другое дело, что для самого Адамовича «розановское» было неповторимым, невоспроизводимым — независимо от того, как в конкретный момент времени сам Адамович воспринимал розановское, как близкое и удивительное или как неловкость.

[24] Цит. по: Эпизод сорокапятилетней дружбы-вражды. Письма Г. Адамовича И. Одоевцевой и Г. Иванову (1955–1958) / Публ. О. А. Коростелева // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 21. СПб., 1997. С. 399, прим. 30.

Тереза Оболевич

С. Л. Франк и А. В. Тыркова-Вильямс

Знакомство С. Л. Франка с видным общественным и политическим деятелем, членом ЦК партии кадетов, писательницей и журналисткой Ариадной Владимировной Тырковой (1869–1962), в замужестве Тырковой-Вильямс, состоялось еще в начале XX века. На формирование политических взглядов обоих оказал существенное влияние их общий друг П. Б. Струве, благодаря которому, по всей видимости, и произошла встреча Семена Франка и Ариадны Тырковой в Штутгарте[1], где они вместе работали над изданием газеты «Освобождение» в 1903–1904 гг. В 1905 г. Франк «вместе с семьями Струве и Тырковой-Вильямс отправился на каникулы в рыбацкую деревню Сент-Каст на побережье Бретани», где «они сняли дачу, вели долгие

[1] Тыркова-Вильямс вспоминала: «Струве жили не в самом Штутгарте, а в рабочем предместье, в Гайсбурге. Они нанимали незамысловатый, но уютный, просторный фермерский дом, где места хватало и для редакции “Освобождения”, и для посетителей, и для четырех Струвенят, мал мала меньше. Старшему, Глебу (теперь профессор русской литературы в Калифорнии) было лет пять» (*А. В. Тырков -Вильямс*. На путях к свободе. London, 1990. С. 171).

философские беседы, сидели на пляже, читая вслух романы Анатоля Франса»[2]. По воспоминаниям сына Тырковой:

> На лето мы уехали в Бретань в местечко Сэн Ка (St. Cast), снявши дом вместе с семьей Струве. Там образовалась довольно большая русская колония и русские отвоевали для себя часть пустынного пляжа. Помню Струве и Франка в купальных костюмах, ведущих какие<->то серьезные разговоры о книгах[3].

После возвращения в Россию Франк и Тыркова были членами-учредителями Общественно-литературного кружка имени А. И. Герцена в Санкт-Петербурге, зарегистрированного 15 мая 1907 г., в котором они состояли до 1915 года[4]. 3 марта 1913 г. Франк выступал с докладом о А. Герцене в Большом Александровском зале Городской думы Петербурга, на котором присутствовала Тыркова. Именно она изложила содержание франковского доклада в газете «Русская молва» № 83 от 5 (18) марта 1913 года под заглавием «Памяти А. И. Герцена»[5]. Тыркова охарактеризовала Франка как «даровитого философа-идеалиста», а его выступление — как «продуманную, полную внутренней стройности речь»[6].

---

2 *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. Л. Ю. Пантиной. М., 2001. С. 56.

3 *А. Борм н.* А. В. Тыркова-Вильямс по ее письмам и воспоминаниям сына. Лувэн — Вашингтон, 1964. С. 61.

4 См.: *А. А. Ермичев.* Немногое об истории кружка имени А. И. Герцена // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 3. С. 132, 134–135.

5 См.: *К. В. Артём-Алекс ндров.* Памяти А. И. Герцена. О неизвестном выступлении С. Л. Франка // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 1. С. 103; *С. Л. Фр нк.* А. И. Герцен как мыслитель (в изложении А. Тырковой) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 1. С. 104–105.

6 *С. Л. Фр нк.* А. И. Герцен как мыслитель (в изложении А. Тырковой). С. 104–105.

Позже их пути пересеклись в эмиграции, куда Тыркова-Вильямс отправилась как жена британского журналиста Гарольда Вильямса в 1918 г. в Англию, а Франк — на печально известном «философском пароходе» в 1922 г. в Германию. Они жили в разных странах, однако периодически встречались в Берлине, куда Тыркова-Вильямс часто наведывалась в начале 1920-х годов. Свидетельство тому — ее письмо мужу, в котором она сообщала об одном инциденте с участием Франка:

> Вчера у нас поднялся крик. Нина Алекс<андровна Струве> кричала на Франка. Расскажу их спор, когда приеду. Франк мне понравился. Он обрадовал меня духовным оптимизмом. Он так формулирует — когда была Русская мысль, мы с П<етром> Бер<нгардовичем Струве> висели в воздухе. А теперь мы с Бердяевым знаем, что жизнь идет к нам. Иначе говоря, он уверяет, что в России идет возрождение в духе. Это же и есть самое важное[7].

Стоит добавить, что и Франк, и Тыркова-Вильямс печатались в журнале «Русская мысль», издаваемом П. Б. Струве уже в эмиграции. Они также принимали участие в работе Пушкинского Комитета, который к юбилею великого поэта выпустил однодневную газету в 12 страниц, в которой Франк опубликовал статью «Пушкин и духовный путь России»[8]. Когда в 1931 г. Тыркова-Вильямс вместе с Е. В. Саблиным, последним дипломатом Императорской России, возглавлявшим тогда в Англии русскую колонию, предложила

---

7 Письмо А. В. Тырковой-Вильямс к Г. Вильямсу от 9 февраля 1923 г. // Наследие Ариадны Владимировны Тырковой. Дневники. Письма / Сост. Н. И. Канищева. М., 2012. С. 367–368.

8 См.: *Н. А. Струве.* Русская эмиграция и Пушкин // Вестник русского христианского движения. 1987. № 149. С. 235; *Д. Н. Черниговский.* А. В. Тыркова-Вильямс об общественно-политических взглядах Пушкина // Вестник Вятского государственного университета. 2008. № 3–2. С. 170–173.

русской эмиграции собрать подписи под заявлением в Лигу Наций по поводу рабства, установленного советской властью в России, она получила «Лист профессоров Русского Научного Института в Берлине» за подписью С. Л. Франка, о чем с радостью писала:

> Это было для меня глубоким удовлетворением. Сотрудничество таких людей как С. Л. Франк вносит в наше начинание моральную поддержку, придает душевной бодрости тем, кто старается его осуществить[9].

Тыркова-Вильямс благодаря своим связям, а прежде всего — мужу, влиятельному журналисту Гарольду Вильямсу, корреспонденту ведущих британских газет (умершему в 1928 г.), всячески помогала своим соотечественникам, оказавшимся в эмиграции. По словам ее сына Аркадия Бормана,

> У нее был особенный дар общения с людьми, как с крупными, так и с обыкновенными средними людьми всех национальностей. Во все периоды своей долгой жизни, она всегда собирала вокруг себя людей. К ней шли за советом и за поддержкой[10].

Франк не был исключением. В отделе рукописей и редких книг Британской библиотеки хранятся два письма Франка 1924–1925 гг., адресованные Тырковой-Вильямс[11]. Со-

---

[9] *А. Борм н.* А. В. Тыркова-Вильямс по ее письмам и воспоминаниям сына. С. 255.

[10] Там же. С. 7.

[11] Письмо С. Л. Франка к А. В. Тырковой-Вильямс от 10 мая 1924 г. // H. W. Williams Papers. Letters and papers of Harold Whitmore Williams (d. 1928), journalist, Foreign Editor of the Times, and of his wife, Ariadna Vladimirovna, formerly Tyrkova, relating mainly to the activities... Vol. VIII. General correspondence; 1924. Add. MS 54443; Письмо С. Л. Франка к А. В. Тырковой-Вильямс от 23 января 1925 г. // H. W. Williams Papers.

гласно сведениям английского биографа Франка Филипа Буббайера, эти документы были обнаружены в Британской библиотеке Габриелем Суперфином (Gabriel Superfin)[12]. Письма содержат просьбу устроить статью Франка в «каком-нибудь английском журнале», желательно в престижном издании «Mind», с целью получения хотя бы небольшого гонорара, что было очень существенно для философа и его семьи, особенно в первые годы эмиграции. Речь шла о статье «The problem of reality», переведенной с русского языка сыном П. Б. Струве, Глебом Струве. Вероятно, именно о ней Франк с беспокойством писал Г. Струве 22 апреля 1924 года: «Ты что-то так ничего не отвечаешь на все наши письма и просьбы прислать мою статью»[13]. В конечном счете статья все-таки была переведена и опубликована три года спустя в журнале «The Monist»[14], со словами: «В этой статье выдающийся русский философ, который недавно удостоил нас критическим обзором “Современная русская

Letters and papers of Harold Whitmore Williams (d. 1928), journalist, Foreign Editor of the Times, and of his wife, Ariadna Vladimirovna, formerly Tyrkova, relating mainly to the activities... Vol. IX. General correspondence; 1925–1929. Add. MS 54444.

[12] *Ph. Ch. Boobbyer*. A Russian Philosopher: The Life and Work of Semen Liudvigovich Frank, 1877–1950 / Thesis submitted for degree of Doctor of Philosophy of the University of London. Department of Government London School of Economics and Political Science. 1992. P. 338. В книжном издании, как английском, так и русском (*Ph. Ch. Boobbyer*. S. L. Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher. 1877–1950. Athens: Ohio University Press, 1995; *Ф. Бубб йер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001), эта информация отсутствует.

[13] Письмо С. Л. Франка к Г. П. Струве от 22 апреля 1924 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 10.

[14] *S. Frank*. The problem of reality // The Monist. 1928. Vol. 38. № 3. P. 321–349. В 1926 г. Франк пытался устроить через профессора Charles M. Bakewell из Йельского университета эту статью в журнале «The Philosophical Review», издаваемым Корнеллским университетом в США, но редакция написала, что их портфель заполнен до января 1927 г. и они не платят гонорары. См. письмо редакции: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S. L. Frank Papers. Box 9.

философия” (ср. “Монист” за январь 1927 г.[15]), вновь излагает тезис, разработанный в его книге “Предмет знания”, СПб., 1915. <Ред.>»[16]. Есть все основания полагать, что эта публикация состоялась именно благодаря усилиям Тырковой-Вильямс и ее мужа.

В дальнейшем Тыркова-Вильямс не переставала интересоваться и восхищаться творчеством Франка. Уже после его смерти она писала С. П. Мельгунову, редактору эмигрантской газеты «Возрождение»:

> Очень хорошо, что Вы перепечатали статью Франка о правых и левых. Вот это настоящая актуальность. Жаль, что не поместили рядом с его некрологом[17].

Более того, во время тяжелой болезни Франка (1950 г.) и после его смерти (1953–1958 гг.) Тыркова-Вильямс переписывалась с его женой (затем вдовой) Татьяной Сергеевной и их старшим сыном Виктором, который заведовал русским сектором радиостанции Би-Би-Си и работал корреспондентом на радиостанции «Освобождение» — по долгу службы он бывал в США, где тогда проживала Ариадна Владимировна. Тема их корреспонденции касалась как деловых вопросов — возможности издания работ философа и «Сборника памяти», так и семейных забот. Пись-

[15] См.: *S. Frank*. Contemporary Russian philosophy / Transl. by K. Schmidt and E. L. Schaub // The Monist. 1927. Vol. 37. № 1. P. 1–23 (Т. О.). Сохранилось письмо редакции журнала «The Monist» к С. Л. Франку от 14 июня 1926 г., в котором оговаривались условия публикации. Редакция благодарила Франка за ответ на запрос, переданный ею через профессора Liebert, и сообщала, что гонорар составляет 8 марок за печатный лист. См.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. S. L. Frank Papers. Box 9.

[16] *Frank S.* The problem of reality. P. 321.

[17] Письмо А. В. Тырковой-Вильямс к С. П. Мельгунову от 18 июня 1951 г. // Наследие Ариадны Владимировны Тырковой. Дневники. Письма. С. 449.

ма А. В. Тырковой-Вильямс к Т. С. Франк хранятся в Бахметевском архиве (Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Columbia University. S. L. Frank Papers. Box 3). В архивной папке находится следующая информация: «Письма Ариадны Владимировны Тырковой-Вильямс по поводу работ С. Л. Франка и особенно статей С<емена> Л<юдвигови>ча о Пушкине. По желанию С<емена> Л<юдвигови>ча статьи вышли в виде тетради “Этюды о Пушкине”». Тыркова-Вильямс была далеко не единственной, в том числе за Атлантическим океаном, к кому Т. С. Франк обращалась с просьбой помочь ей найти издателя книг и «Сборника памяти» ее мужа: среди них стоит отметить хотя бы Ф. А. Степуна, преподавателя Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке Н. С. Арсеньева и, наконец, Глеба Струве, занимавшего должность профессора Калифорнийского университета в Беркли. Письма Тырковой-Вильямс, адресованные Т. С. Франк, отличались предельной искренностью: она давала не ложные надежды, а дельные советы и всячески поддерживала проекты, касающиеся жизни и творчества русского философа. Вдова Франка прислушивалась к ее мнению, хотя порой в ее сообщениях к Глебу Струве, которому она полностью доверяла, проскальзывали ноты разочарования. К примеру, узнав о выходе книги Тырковой-Вильямс, она недоумевала: «Неужели это выпускает Чеховское Из<дательст>во[,] а воспоминания Нюнича о папе [П. Б. Струве] они не могут выпустить, а тут всякие воспоминания о кучерах и т. п.»[18], досадуя также несколько месяцев спустя: «неужели издательство такое ленивое, что П<етр> Б<ернгардович> им не подходит. Новиковы, Тырковы, Столыпины идут — а эта книга не может пройти»[19]. Так или иначе, письма Тырко-

[18] Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 5 февраля 1954 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12.

[19] Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 13 июля 1954 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12.

вой-Вильямс к Т. С. Франк не только раскрывают внутреннее богатство обеих самоотверженных женщин, потерявших своих мужей, но и позволяют лучше узнать контекст публикации воспоминаний С. Л. Франка о П. Б. Струве в Чеховском издательстве в США и других работ, а также осознать неоценимый вклад вдовы философа, сделавшей все для обнародования его наследия.

Все письма публикуются с любезного разрешения внука С. Л. Франка о. Петра Скорера и Британской библиотеки. Сердечно благодарю о. Петра Скорера, Геннадия Аляева, Татьяну Резвых и Елену Твердислову за содействие в подготовке настоящей публикации.

Письма С. Л. Франка А. В. Тырковой-Вильямс

1.

Берлин, 10 мая 1924

Глубокоуважаемая

Ариадна Владимировна![20]

Обращаюсь к Вам, и, через Ваше посредничество, к Гарольду Васильевичу[21], который, надеюсь, меня помнит, со следующей просьбой.

У меня есть философская статья, написанная для английского или американского журнала, под названием «The problem of reality», размером примерно 1¼ печат<ных> лист<а>. Статья в общедоступной и, как мне кажется, живой форме излагает основную мысль моей гносеологической системы.

---

[20] Пометка вверху страницы: «Отв<ет> 19 V 24».

[21] Муж Тырковой-Вильямс, Гарольд У. Вильямс (Harold Whitmore Williams, 1876–1928), был родом из Новой Зеландии, являлся корреспондентом ведущих английских газет, в последние годы — редактором международного отдела «Times».

Статья была написана для одного американского журнала, но я теперь утерял с ним связь, и хотел бы, если бы это было возможно и вы могли оказать мне содействие, поместить ее в какой<->нибудь английский журнал, лучше всего бы — в «Mind», но, в конце концов, безразлично где. Если бы Вы мне сообщили, что есть возможность или надежда где<->либо поместить ее, я Вам ее мог бы тотчас прислать. Статья переводится на англ<ийский> язык Глебом Струве, на днях он должен мне прислать последние страницы перевода.

Помимо ответа на этот конкретный вопрос, я был бы Вам очень благодарен, если бы Вы могли сообщить мне вообще, есть ли возможность в какой-либо форме сотрудничать в английских изданиях. У меня есть запас идей и философских, которые я смог бы изложить в популярно и кратко написанных статьях, и социологически-политических (о существе, причинах и последствиях русской революции), но сейчас в Германии буквально негде печататься — ни по<->русски, ни по<->немецки. Или, если и находится возможность, то приходится это делать без оплаты труда — что, по нынешним обстоятельствам, есть роскошь, которую нельзя себе позволить. Я не владею сам англ<ийским> языком настолько, чтобы писать по<->английски, но всегда мог бы дать перевести свои статьи.

Простите, что затрудняю Вас этим запросом.

Сердечный привет Гар<ольду> Вас<ильевичу>. Моя жена шлет Вам привет.

Искренне уважающий Вас и преданный Вам

С. Франк

Мой адрес: Berlin W. 30, Karl Schraderstr. 1 bei Grothe

2.

Берлин 23.I.1925

W. 30. Karl Schraderstr. 1

Глубокоуважаемая

Ариадна Владимировна!

С месяц тому назад я писал Вам с просьбой не отказать уведомить меня, какова судьба той философской статьи («The problem of reality»), которую я, по вашему указанию, послал на имя Вашего сына по вашему лондонскому адресу еще в прошлом году и которую, как Вы тогда любезно мне сообщили, m<iste>r Williams обещал пристроить в «Mind» или какой<->нибудь другой английский философский журнал. Так как я доселе ответа от Вас не получал и предполагаю, что мое письмо могло задержаться, то я позволяю себе еще раз пристать к Вам с той же просьбой — не отказать уведомить меня о судьбе моей статьи, какова бы она не была.

С сердечным приветом к новому году от меня и моей жены Вам и м-ру Виллиамсу

искренне уважающий Вас

С. Франк

Мой адрес в заголовке письма

Письма А. В. Тырковой-Вильямс Т. С. Франк

1.

17.XI.50 — 10 rue J. Mermoz

Versailles

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Только что прочла в Вестнике Рус<ского> Студенчества статью Семена Людвиговича о Соловьеве[22] и, как читательница, шлю ему свою горячую благодарность. У него редкий дар так сжато, так ясно излагать самые глубокие мысли. Это не только писательский талант, но совершенно исключительный талант духовный. Делиться своим умственным и сердечным богатством это особый дар, оттого писанья С<емена>

[22] *С. Л. Фр нк*. Духовное наследие Владимира Соловьева // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1950. № 4–5. С. 2–10.

Л<юдвиговича> не только просветляют ум, но и сердце греют. Это едва ли не самое важное в писателе. Кругом темно и холодно, а прислушаешься к нему, становится теплее. И как<->то <фрагмент листа оторван> на душе.

Я пишу все это Вам, а не Семену Людв<иговичу>, п<отому> ч<то> знаю, что он болен и не хочу его тревожить. Понимаю, что Вам не до писем, но все<->таки, если можно, передайте ему мою горячую благодарность за то, что он так твердо и так мягко привлекает наше внимание к вечным ценностям, к источнику вечного тепла.

Корю себя и жалею себя, что чаще не виделась с вами в Гренобле[23]. Отчасти боялась вас тревожить, да и мало годилась я там для общенья.

Обнимаю Вас, Господь с Вами

Ваша Ариадна Вильямс

P. S. Забыла какие на Вашем адресе буквы и <фрагмент листа оторван> N телефона, т. к. боюсь, Corringham Rd. <фрагмент листа оторван>.

2.

20.VIII.53 200 W 58th St.

New York C. 19

N 4

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Пишу Вам еще из деревни, но завтра уезжаю с сыном в N<ew> Y<ork,> и если Вам захочется опять мне написать, пишите по городскому адресу.

Я хорошо понимаю отчаяние осиротелости. Я его годами переживала, да и сейчас еще не изжила[24]. Но я всегда с пер-

23 Во время Второй мировой войны А. В. Тыркова-Вильямс жила под Греноблем в семье сына, а С. Л. Франк сначала скрывался в окрестностях Гренобля, а с августа 1944 г. переехал в Гренобль к сыну.

24 Муж А. В. Тырковой-Вильямс умер в ноябре 1928 г. Она очень тяжело пережила потерю, признаваясь в дневнике: «Мне мучительно трудно жить, когда отрезали от меня половину души, не, не то, просто взорва-

вых дней знала, что многие так и умрут[,] не имея понятия о том[,] что значит настоящая близость. А нам с Вами было суждено быть спутницами людей и мудрых, и светлых, и великодушных. Многие ли испытывают такое счастие, такую полноту. Вот за это и надо Бога благодарить. Я верю, что Вы примите эти слова не за поучение, а за крик сердца, тоже глубоко раненого.

Мих<аила> Мих<айловича>[25] я видела и с ним говорила. Он, конечно, знает[,] что все[,] над чем работал С<емен> Л<юдвигович,> не может не быть значительным. Говорит, что когда соберется тот комитет, кот<орый> давал сыновьям Струве деньги на издание книги П<етра> Б<ернгардовича>[26] (они и мне дали на II ч<асть> Жизни Пушкина[27])[,] то он этот вопрос подымет. Но я сейчас перечла Ваши письма и у меня явилось сомнение, не лучше ли Вам попытаться издать в YMCA ту антологию религиозной мысли[28], кот<орую> С<емен> Л<юдвигович> собрал[,] и в виде предисловия поместить статью о С<емене> Л<юдвиговиче,> написанную кем<->нибудь из его выдающихся почитате-

---

ли все внутри, разорвали сердце в клочки». А. В. Тыркова-Вильямс // ГАРФ. Ф. 10 230. Оп. 1. Д. 61.9.I.<19>29. Цит. по: *Н. И. К нищев* . Предисловие // Наследие Ариадны Владимировны Тырковой. Дневники. Письма / Сост. Н. И. Канищева. М., 2012. С. 19–20.

25 Михаил Михайлович Карпович (1888–1959) — русский историк-эмигрант, один из основателей американской русистики, профессор Гарвардского университета, редактор нью-йоркского «Нового журнала», один из основателей журнала «The Russian Review».

26 *П. Струве.* Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего в связи с развитием культуры и ростом Российской государственности / Сост. Г. П. Струве. Париж, 1952.

27 *А. В. Тырков -Вильямс.* Жизнь Пушкина. Т. II. Париж, 1948. В слове «К читателям» Тыркова-Вильямс написала: «В заключение считаю своей приятной обязанностью от души поблагодарить гр. С. В. Панину и Б. А. Бахметьева, которые своим участием и поддержкой сделали возможным появление этого тома».

28 Антология вышла только в 1965 г.: Из истории русской философской мысли: антология / Ред. С. Л. Франк. Вашингтон — Нью-Йорк, 1965.

лей: Сборники, посвященные памяти[,] редко воссоздают живой духовный образ и потому редко привлекают большое количество читателей. А в антологии, конечно[,] отразится лицо собирателя. М<ожет> б<ыть,> Лосский[29] мог бы написать. У Вас наверное уже намечены сотрудники[30]. Подумайте и напишите мне, а я через две недели увижу Карповича и с ним об этом поговорю.

Глеб Струве ошибается[31]. Карпович в комитете Чех<овского> Изд<ательства> состоит, но вряд ли имеет там голос решающий. Когда я его спросила[,] кто именно[,] он засмеялся и сказал — я и сам не понимаю?! Там сидит очень

---

[29] Дописано на полях: «Зеньковский или швейцарец психолог? Но [зачеркнуто: «лучше»] все-таки необходимо, ч<то>б<ы> и русские написали». Имеются в виду: Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965), Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962), Людвиг Бинсвангер (1881–1966).

[30] Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Ред. о. В. Зеньковский, Мюнхен, 1954. В сборнике приняли участие: Т. С. Франк, прот. В. Зеньковский, В. С. Франк, Л. В. Зак, Л. Бинсвангер, Б. П. Вышеславцев, М. Лот-Бородина, Г. П. Струве, А. В. Карташев, Н. С. Арсеньев, В. Н. Ильин, С. А. Левицкий, прот. Г. Флоровский, Д. Чижевский и Л. А. Зандер.

[31] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 29 августа 1953 г.: «От Ар. Влад. Тырковой, которая проводит летние вакации рядом с М. М. Карповичем, узнала, что М. М. не состоит в Бахметев<ском> Фонде» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 11).

[32] Николай Романович (Робертович) Вреден (1901–1955) — русский эмигрантский переводчик, директор Чеховского издательства. Тыркова-Вильямс писала о своих впечатлениях в дневнике: «Видела, наконец, Вредена. Грузный, высокий, большая голова, широкое, распухшее лицо, красное лицо пьяницы. С таким ночью встретиться страшно. Его хвалят, говорят и умный, и даровитый, но в лице ни проблеска духовности. А вот доверила ему судьбу рус<ская> литература в эмиграции. Ему и истеричке В. А. Александровой, у кот<орой> ни такта, ни вкуса. Кто же их выбирал, кто все это стряпал? Форд был противник социалистов, а русская часть его фонда попала в руки как раз марксистов» (*А. В. Тырков* . Дневники (6.IX.1952) // Наследие Ариадны Владимировны Тырковой. Дневники. Письма. С. 289). Также Н. С. Арсеньев уверял Т. С. Франк, что Чеховское издательство «с большим марксистским душком». См.: Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 6 июля 1954 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Folder 12.

замкнутая клика — Вреден[32], Александрова[33], Терентьева[34]. Последние две уверяют, что у них руки связаны, т.к. они получают разные указания из верховных американских руководителей Ford Foundation[35]. Вообще это не русское общественное дело, а американское на манер Hoover< ->ского[36] кормления голодающих. Здесь кормят пищей духовной, но от нее отдает америк<анскими> консервами. Это все между нами. Я считаю, что и в таком корявом виде Чеховское изд<ательство> приносит пользу. А Вам советую списаться с ними насчет книги о Пушкине. Если страниц выходит мало[,] то посмотрите[,] что еще есть у С<емена> Л<юдвиговича> о русских писателях. Но прежде всего[,] подберите статьи и пошлите их Александровой. Карпович тоже эту мысль о книге[,] посвященной Пушкину, очень поддерживает. Он мне сказал, что если у Вас нет текста, но Вы можете ему указать[,] когда и где были напечатаны статьи, он их здесь поищет и сфотографирует. Но я не уверена, что у него хватит времени, лучше[,] если Вы пришлете тексты. Это все ускорит.

Вот Вам весь мой деловой доклад. И повторяю, что готова исполнять Ваши поручения, помочь Вам[,] чем смогу.

---

[33] Вера Александрова (Вера Александровна Шварц, урожд. Мордвинова, 1895–1966) — литературный критик, специалист по советской литературе, главный редактор Чеховского издательства. Фамилия Александровой многократно появляется в письмах Т. С. Франк к Г. П. Струве, с которым она делилась своими планами и ожиданиями относительно вестей и возможного контракта с Чеховским издательством.

[34] Татьяна Георгиевна Терентьева (?–1986) — заместитель главного редактора Чеховского издательства.

[35] Фонд Форда — американский благотворительный фонд, основанный в 1936 г. Эдселом Фордом и направленный на поддержку демократии, сокращения бедности, продвижения международного сотрудничества и человеческого развития.

[36] Имеется в виду Американская администрация помощи (American Relief Administration), которая под руководством будущего президента США Герберта Гувера (Herbert Clark Hoover, 1874–1964) оказывала помощь Советской России в ликвидации голода в 1921–1923 гг.

Вы спрашиваете про мое семейство. Сын работает в Voice of Amer<ica>[37]. Наташа замужем за австрийцем[38]. Он ученый электрик, сейчас делает научную работу в Harvard, т<ак> ч<то> они живут сравнительно недалеко в Cambridge. У них прелестная дочь Катя 2½ г. К несчастью, у Наташи здоровье пошатнулось и ее гланды требуют длительного и утомительного лечения[39]. Это все нас очень тревожит.

Дочь моя[40][,] как Вам известно[,] в Лондоне. В сентябре ждем сюда ее дочь, Дину[41]. Ей надоела Женева, х<очет> очень посмотреть на нас и на Америку.

Обнимаю Вас и шлю привет Вашим детям. Боюсь, что Виктор не особенно доволен своими американскими работодателями.

Ну, Господь с Вами, дорогая Татьяна Сергеевна.

Ваша Ариадна Вильямс

Сейчас был у нас Карпович. Он говорит[,] что антология религиозных писателей подбиралась для англичан? Если так[,] мои рассуждения, пожалуй, не практичны. Для появления книги в YMCA тоже может понадобиться дополнительная субсидия от бахметьевского комитета[42].

---

[37] Аркадий Альфредович Борман (1891–1974) — сын А. В. Тырковой-Вильямс от первого брака, журналист и юрист, сотрудник радиостанции «Голос Америки», эмигрантских газет («Возрождение», «Русская мысль», «Новое русское слово») и журналов («Часовой»).

[38] Наталья Аркадьевна Томон (урожд. Борман, 1921–1955) — внучка А. В. Тырковой-Вильямс, дочь ее сына Аркадия.

[39] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 4 апреля 1954 г.: «Мы здесь слышали об огром<ном> несчастье в семье А. В. Тырковой — о болезни ее внучки Наташи. Но такова жизнь!» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

[40] Софья Альфредовна (Адольфовна) Бочарская (урожд. Борман, 1896–1982) — дочь А. В. Тырковой от первого брака.

[41] Ариадна Бочарская (1922 — после 1982) — внучка А. В. Тырковой-Вильямс, дочь ее дочери Софьи.

[42] Дописано на полях.

3.

1.II.54 Exp. Mrs. A. Williams

200 W 58th St.
New York C. 19
Frau T. Frank
c/o Steinway
30 Leopold Str.
Germany München

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Сейчас получила Ваше письмо[43] и сразу отвечаю, что, конечно, готова, чем могу, помочь Вам в издании сборника памяти С<емена> Л<юдвиговича>. Предполагаемое содержание уже указывает, что такой сборник нужен не только как памятка, но и по существу затронутых вопросов, в которые С<емен> Л<юдвигович> так много внес. Словом я, как читательница, хочу такого сборника. Но трудностей много вижу. Чеховское Изд<ательство> так ведется, что не поймешь[,] в чем его редакторы видят свою задачу. Я[,] конечно, позвоню, поговорю с ними, но результат будет, вероятно, смутный. Ни два, ни полтора. Роль проф. Мослей[44] в Чех<овском> Изд<ательстве> для меня непо-

[43] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 31 января 1954 г.: «На днях я написала письмо Тырковой с просьбой позвонить или написать Карповичу и выяснить[,] в чем же дело? Вопрос идет о 150 фунтах, на американские деньги это не так уж много» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

[44] Филипп Мозли (Philip Edward Mosely, 1930–1972) — профессор международных отношений Колумбийского университета, директор Колумбийского Русского института, сооснователь Бахметевского архива. Ср. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 27 ноября 1953 г.: «Моузли мне очень любезно ответил и попросил разъяснения[,] почему не обращаюсь в Y. M. C. A. или в Чех<овское> Изд<ательство>. Я объяснила и жду его ответа, мне кажется почему<->то, что он сможет мне материально помочь» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 11). См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 6 июля 1954 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Folder 12. В свою

нятна. Он состоит там председателем или кем<->то вроде, но насколько он входит в дела[,] мне неизвестно. Я вообще видела его только мельком, на приемах[,] кот<орые> Чех<овское> Изд<ательство> иногда устраивает. Главное зацепить Карповича. Это тоже не просто. Он живет в Cambridge, пять часов езды от N<ew> Y<ork>. На письма отвечает весьма медленно и без большой охоты. Но его я знаю, попрошу его зайти ко мне, когда он будет в N<ew> Y<ork,> и сразу напишу[,] о чем хочу с ним говорить. Он может помочь в Бахметьевском Фонде и будем надеяться[,] что помочь захочет. Хотелось бы знать Вашу смету? Собираете ли Вы деньги по подписке?[45] Для Струвинского сборника[46]

очередь, Глеб Струве писал: «Я сегодня получил Ваше письмо с копией письма Мозли и с выдержкой из письма Александровой. На Ваш вопрос, кто из них играет большую роль, ответить затрудняюсь. Думаю, что формально и по своему удельному весу Мозли. Меня это удивляет, но у меня какое-то смутное чувство, что именно он в данном случае противодействует. (...) Слыхал, что он близок эсерам (а не к марксистам), все же думаю, что дело тут не в “правизне” папы или Нюнича и во всяком случае не в марксистском уклоне издательства (что бы ни говорил Н. С. Арсеньев, человек не очень солидный) — из марксистов там ведь одна Александрова, а как раз она стоит за издание, так же как и Терентьева (совсем не марксистка, но — между прочим — бывшая жена Мозли)» (Письмо Г. П. Струве к Т. С. Франк от 19 июля 1954 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

[45] Т. С. Франк писала о том, что для издания «Сборника памяти» «есть путь подписки» (Письмо Т. С. Франк к Ф. А. Степуну от 27 января 1953 г. // Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Yale University. Fedor Stepun Papers. GEN MSS 172, Series I. Correspondence. F. 355). См.: От инициативной группы по изданию Сборника памяти С. Л. Франка // Посев. 27 декабря. 1953. № 52. С. 6: «В сложившихся в русском зарубежье условиях книжного рынка, выпуск такого сборника возможен только при наличии поддержки со стороны читателей. Нижеподписавшиеся обращаются поэтому с призывом подписываться на сборник». Тем не менее Т. С. Франк переживала: «Дай Бог, чтобы подписка дала бы мне 100–120 фунтов, а надо 350» (Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 5 января 1954 г.// Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers, Box 28, F. 1).

[46] См. сноску 26.

это было довольно важным источником. — Когда у Вас будет готово оглавление, то[,] м<ожет> б<ыть,> и о подписке объявить? Вайнбаум[47][,] конечно[,] напечатает. Он на такие вещи очень отзывчив.

Надеюсь, что милая дочь[48] одолела свои недуги. Наши тревоги за потомство это счет, кот<орый> судьба представляет за то, что мы не одиноки. Я это по опыту знаю.

Очень рада[,] что мою книгу[49] Вы прочли и даже одобрили. Теперь должна выйти отдельной книгой первая часть моих воспоминаний — «То, чего больше не будет». Это шло в «Возрождении»[50]. — Привет Вашим сыновьям. Вас обнимаю,

искренне преданная
Ариадна Вильямс[51]

---

[47] Марк Ефимович Вайнбаум (1890–1973) — главный редактор и издатель газеты «Новое Русское Слово», издававшейся в Нью-Йорке.

[48] Наталья Семеновна Норманн (урожд. Франк, по первому мужу Скорер, 1912–1999) — дочь С. Л. и Т. С. Франков.

[49] *А. В. Тырков -Вильямс*. На путях к свободе. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952.

[50] *А. В. Тырков -Вильямс*. То, чего больше не будет // Возрождение. 1951. № 13. С. 101–112; № 14. С. 73–84; № 15. С. 53–70; № 16. С. 59–79; № 18. С. 80–92; 1952. № 19. С. 89–107; № 20. С. 63–76; № 21. С. 54–64; № 22. С. 68–80; № 23. С. 57–72; № 24. С. 61–71; *А. В. Тырков -Вильямс*. То, чего больше не будет. Париж: Возрождение, 1954.

[51] Вот что адресатка писала Г. П. Струве по поводу этого сообщения: «Только что получила ответ от А. Тырковой[,] обещает списаться с Карповичем, надеется на него. Посмотрим. Она пишет мне, что выходит ее книга: “То, чего больше не будет”. (...) Я ничего не получала от Александровой, если они боятся воспоминаний, то по крайней мере они могли бы напечатать статьи о Пушкине, общее мнение, что эти пять статей Нюнича о Пушкине есть одно из лучших, что написано о Пушкине. (...) Напиши обращение Тырковой — она мне пишет, что она как читательница хочет, чтобы этот сборник появился» (Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 5 февраля 1954 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

Кажется[,] в числе предполагаемых сотрудников нет советских эмигрантов? А ведь они тоже вчитываются в книги С<емена> Л<юдвиговича>[52].

4.

11.III.54 Mrs. A. Williams

200 W 58^{th} St.
New York C. 19
Frau T. Frank
Schelling Str. 106^{II}
München 13 Germany

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Вчера был у нас Ваш сын[53]. Я была очень рада его видеть и с ним о многом поговорить. Он имеет редкое счастье — работает в деле, которым искренне интересуется. Ведь большинству приходится крутить рабочее колесо для заработка, а не для души. Дай Бог ему сил и хороших сотрудников[54].

---

52 Дописано на полях.

53 Об этом визите речь идет в письме А. В. Тырковой-Вильямс к В. С. Франку от 8 марта 1954 г.: «Я случайно узнала, что Вы в Нью-Йорке, и сразу стала звонить во все стороны, чтобы Вас разыскать. Из Американского комитета мне сказали, что Вы в Вашингтоне, но в среду возвращаетесь. Очень прошу по возвращении позвонить мне, чтобы сговориться, когда Вы могли бы ко мне заехать. Я как раз собиралась отвечать Вашей матери, по поводу ее планов издать сборник памяти С. Л. <Франка> и его статьи. Из разговора с Вами мне много станет яснее. Кроме того, Вы сейчас занимаете такое ответственное место, что я уверена, что из разговора с Вами многое станет яснее и в радиостанции "Освобождения". Живем слухами, часто и неточными и недоброжелательными. Словом, очень прошу выкроить для меня время. Я домоседка. Утром, до двенадцати, иногда выхожу. Потом можете и звонить, и время назначить, когда Вам будет удобнее меня навестить» (Наследие Ариадны Владимировны Тырковой. Дневники. Письма. С. 500).

54 Тыркова-Вильямс писала в своем дневнике об этом посещении: «Сегодня был Вик<тор> Франк. Боюсь, что я слишком настойчиво указывала на ошибки Ам<ериканского> к<омитета>. Но он сам признает, что они идут ощупью, впотьмах. Он считает, что Voice выражает ам<ериканское> мнение, а они голос России. "Но как вы можете быть их голосом,

В<иктор> С<еменович> порадовал меня известием, что Чех<овское> Изд<ательство> приняло воспоминания Семена Людвиговича о Струве. Я радовалась и за Вас, за будущих читателей, за себя.

Я ведь у Вас в долгу, не ответила на Ваше письмо от 17/II. Конечно, я постараюсь поместить в Н<овом> Рус<ском> Слове заметку о подписке на сборник. Но для этого мне нужен текст Вашего обращения. Вы пишите[,] что он мне выслан, но я его не получила. Когда получу, поговорю, вернее[,] напишу и Карповичу. А если удастся, поймаю его в один из его приездов в N<ew> Y<ork>. Мне кажется[,] в его комитете еще есть суммы.

Сейчас мне, кажется, тоже придется заняться памяткой о Гарольде Вас<ильевиче>[55]. Мне написали из Н<овой> Зеландии, что м<ожет> б<ыть> там удастся выпустить новое издание моей книги о нем. Я ее сейчас перечитываю. И горько, и светло на душе, точно откуда<->то доносится его голос. У нас с Вами одинаковый опыт, не для всех понятный и доступный.

Обнимаю Вас. Господь с Вами,
Ваша Ариадна Вильямс

Я в Гренобле у вас почти не бывала, мне казалось, что вы скорее предпочитаете жить без гостей. А теперь обидно, что я так скромничала[56].

когда Вы не слышите, что там думают? А от заграничного общ<ественного> мнения вы отрезаны, вы его не представляете, к нему не прислушиваетесь". Он почти обиженно сказал: "Я все-таки считаю, что мы делаем дело для России полезное". Я с этим согласилась, но спросила, кто же вырабатывает их политическую линию? Ему пришлось сознаться, что американцы» (*А. В. Тырков* . Дневники (10.III.1954) // Наследие Ариадны Владимировны Тырковой. Дневники. Письма. С. 303).

55 *A. Tyrkova-Williams.* Cheerful giver: the life of Harold Williams by his wife Ariadna Tyrkova-Williams; with a preface by Sir Samuel Hoare. London, 1935.

56 Написано на полях.

5.

18.IV.54 Mrs. A. Williams

200 W 58^{th} St.
New York C. 19
Frau T. Frank
Schellingstr. 106^{II}
München 13 Germany

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Очень рада и за Вас и за читателей, что Вам удастся издать Сборник. Я лично придаю большое значение духовному облику писателя, как человека. Это очень хорошо, что те, кто знали С<емена> Л<юдвиговича,> передадут нам непосредственное излучение, от него исходившее. Это все были только светлые лучи, без обычной примеси темноты. Дай Вам Бог успеха во всем, что Вы предпринимаете для сохранения его идей.

Зензинова[57] я не читала, но мне в прошлом году пришлось с ним полемизировать на митинге, кот<орый> он и другие с.-р. устроили по поводу моих воспомин<аний>. Они были на меня обижены за мое отношение к террору, кот<орый> они по<->прежнему целиком оправдывали. Есть тут такая М. С. Цетлина[58], женщина милая, всегда готова людям помочь. Но она меня очень горько корила за слова о Савинкове[59], что он стал профессиональным убийцей[60]. Я вообще

[57] Владимир Михайлович Зензинов (1880–1953) — русский политический деятель и журналист, член партии эсеров. В эмиграции издавал журнал «За свободу», сотрудничал в «Новом русском слове», «Новом журнале», «Социалистическом вестнике». Опубликовал книгу воспоминаний: *В. М. Зензинов*. Пережитое. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953.

[58] Мария Самойловна Цетлина (урожд. Тумаркина, 1882–1976) — русский общественный, политический и культурный деятель эмиграции, издатель.

[59] Борис Викторович Савинков (1879–1925) — русский писатель и политический деятель, один из руководителей Боевой организации социал-революционеров, управляющий Военного министерства и товарищ Военного министерства при Временном правительстве.

[60] *А. В. Тырков -Вильямс*. На путях к свободе. С. 107: «Мы с Каляевым о церкви, о православии не разговаривали. Но о Христе этот приятель,

считаю[,] что снисходительность русской интеллигенции к террору была одной из причин крушения русской державы.

Вы спрашиваете[,] как я живу. Очень меня тормошит жизнь. Не по годам. Пора остановиться, но все бредешь от задачи к задаче. Я хотела бы знать Ваше суждение о моей статье в 32й книге Возрождения[61]. И просьба к Вашему сыну. Я ему говорила, что моя дочь подала прошение[,] ч<то>б<ы> быть переводчицей с русск<ого> на английский при ам<ериканском> ком<ите-те>. Не может ли он узнать[,] какие у нее шансы?

Целую Вас

Ваша Ариадна Вильямс

[Дописано на полях:] «Виктор Семенович под треск радио мог забыть имя, а главное[,] адрес моей дочери: Софья <Пав.?> Botcharsky [фрагмент листа оторван] London 5W3[62].

6.

28.II.55 Exp. Mrs. A. Williams

1763 Columbia Rd.
Washington D. C.
Frau S. Frank
106[II] Schelling Str.
München 13 Germany

Дорогая Татьяна Сергеевна,

К большому моему сожалению[,] Ваш сборник до меня не дошел. Мы, как видите, переехали из N<ew> Y<ork> в Вашингтон и книга легко могла затеряться. А мне было бы очень интересно ее прочесть. Рада, что получаете хорошие отзывы, что[,] впрочем[,] не удивительно. Но Вы спра-

---

если не друг Бориса Савинкова, профессионального политического убийцы, часто говорил».

[61] *А. В. Тырков -Вильямс*. Далекие голоса // Возрождение. 1954. № 32. С. 119–130.

[62] Дописано на полях.

шиваете, не захочу ли я написать рецензию для Возрождения, а мне очень трудно брать это на себя[63]. Какой я судья для философского сборника. Я в философии безграмотна. А писать о таком человеке[,] как С<емен> Л<юдвигович,> взгляд и нечто, это уже не подобает. Но, конечно, рецензия в Возрождении необходима. М<ожет> б<ыть,> следует написать Борису Зайцеву[64] и с ним посоветоваться? А пока с Русскою Мыслью? Я думаю[,] что если написать Водову[65], он об этом позаботится. Или Вы это уже сделали? Насчет рецензии я поговорила с С. А. Левицким[66]. Он находит, что т. к. в сборнике есть его статья[67], то ему «неудобно» писать. Но еще подумает. Насчет воспоминаний о Струве[,] надо Александрову бомбардировать письмами[68]. Попробуйте этот способ. Вы умеете толстокожих пробивать.

---

[63] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 11 февраля 1955 г.: «Просила [написать отзыв о «Сборнике памяти» — *Т. О.*] и Владыку Иоанна, и Тыркову, хотя[,] м<ожет> б<ыть,> ей не до этого» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Folder 12).

[64] Борис Константинович Зайцев (1881–1972) — русский писатель и переводчик, сотрудник многих эмигрантских изданий («Современные записки», «Возрождение», «Русская мысль», «Новый журнал» и др.).

[65] Сергей Акимович Водов (1898–1968) — журналист, редактор эмигрантской газеты «Русская мысль».

[66] Сергей Александрович Левицкий (1908–1983) — русский философ, ученик Н. О. Лосского, литературовед, публицист.

[67] *С. А. Левицкий*. Этика Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. С. 117–132.

[68] Действительно, Т. С. Франк высылала Александровой письмо за письмом, о чем она сообщала Глебу Струве. Показательно, что долгое время Александрова считала, что Т. С. Франк — дочь С. Л. Франка (см.: Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 2 марта 1955 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12). Наконец, 28 апреля 1955 г. пришел долгожданный обнадеживающий ответ от Александровой: «Биографию Струве, написанную Вашим мужем, читала с неослабевающим интересом. Казалось — и тема[,] и личность Струве не очень популярная тема, а между тем, мне кажется, что эта биография написана именно для широких кругов и сможет их заинтересовать. Думаю, что эт<о> специальная заслуга С<емена> Л<юдвиговича>. Просто, доходчиво до читателя написал он биографию своего замечательного друга и сподвижника. (...) Как только узнаю что<->нибудь насчет будущих планов

Я устала от старости, от забот о правнуках, а главное[,] от острой тревоги и печали за Наташу.

Из-за всего этого и на письмо Ваше не сразу ответила. Оно ко мне, из-за перемены адреса, пришло с запозданиями.

Спасибо за сочувствие. Нас очень поддерживает отношение друзей к нашей беде.

Обнимаю Вас. Привет Вашим детям.

Ваша Ариадна Вильямс

7.

31.V.55 Mrs. A. WilliamsAp. 58
1763 Columbia Rd. NW
Washington D. C.
USA
Mrs S. Frank
46 Corringham Rd
London NW 11

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Получила от Глеба[69] Ваш сборник и хочу сразу, не читая, поблагодарить Вас за то, что Вы его издали. Я знаю[,] какую для этого Вам надо было проявить энергию.

нашего издательства и, в частности, рукописи Вашего мужа, сообщу Вам». Т. С. Франк прокомментировала этот ответ в письме к Г. Струве: «Как тебе нравится, что рукопись лежала три года, и никто не прочитал ее, даже непонятно[,] почему Александрова и Терентьева так стояли за издание ее, когда они даже не знали ее содержания» (Письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 28 апреля 1955 г. // Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12). И только 6 января 1956 г. Чеховское издательство официально уведомляло Т. С. Франк: «Спешу сообщить Вам, что на будущей неделе рукопись Вашего покойного мужа “Биография П. Б. Струве” идет в набор. (...) Не разделяя взглядов П. Б., меня увлекла и покорила личность Петра Бернгардовича, которая встала передо мною в работе покойного Семена Людвиговича» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

[69] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 28 апреля 1955 г.: «Послал ли ты А. В. Тырковой сборник?» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

Шлю отдельную благодарность за выписку из записной книжки С<емена> Л<юдвиговича>[70] и за Ваше предисловие[71], за ту благородную проникновенность и простоту, с которой оно написано. Горько мне, что раньше я не знала[,] с какой христианской мудростью отходил С<емен> Л<юдвигович> из этой жизни[72], что не могла я, пока наша бедная Наташа так мучилась, облегчить ее страдания вот этим сознанием, что через них она приобщается ко Христу. Если бы это ощущение[,] что страдание не есть проблема[,] владело нами, мы все[,] м<ожет> б<ыть,> сумели бы и ей помочь.

Я не написала Вам раньше, п<отому> ч<то> за несколько дней до Наташиной кончины у меня сделался сердечный припадок. Долго отлеживалась[73]. Теперь брожу, но еще мало на что годна. Приехала ко мне из Лондона дочь и меня отхаживает.

Вы пишете[,] что Вам жаль, что я «не захотела откликнуться на сборник». Уверяю Вас[,] что я просто недостаточно образована. Но все<->таки[,] если у меня силы вернутся, я [,] м<ожет> б<ыть,> попробую.

Целую Вас и Наташу[74], о которой у меня сохранились самые подкупающие воспоминания, как она, еще девушкой,

---

[70] Слова из записной книжки (запись от 28 сентября 1942 г.) помещены в виде эпиграфа к «Сборнику памяти»: «Философская мысль открывает “Непостижимое”, “Абсолютное”, творческую Первооснову; но только *вер* (которая не есть “допущение”, а живая творческая устремленность духа) открывает впервые в этой таинственной глубине Свет, Благо, Любовь, — то Невыразимое, что мы сознаем, как Личность, как родное существо, интимно связанное с несказанным существом нашей души. Бог не есть “объективная реальность”, которую можно было бы констатировать: Бог есть Друг, которого обретаешь, открываясь Ему навстречу».

[71] *Т. Фр нк*. Предисловие // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. С. I–II.

[72] См. там же.

[73] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 28 апреля 1955 г.: «Бедная семья Борманов и старуха Тыркова, так ужасно потерять молодое существо!» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Folder 12).

[74] См. сноску 48.

трогательно заботилась о братьях. Все<->таки мир держится любовью.

Еще раз Вас целую и благодарю. Господь с Вами

Душевно Ваша Ариадна Вильямс

8.

25.XII.55 Washington

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Шлю Вам и всей семье мои поздравления и пожелания. Будем верить, что н<овый> г<од> принесет миру больше света и благожелательности. Посылаю Вам русские березы и снег[75].

Целую

Ваша Ариадна Вильямс

9.

21.III.58 Exp. Mrs. A. Williams

1763 Columbia Rd.

Washington 9 D. C.

Mrs S. Frank

46 Corringham Rd

London NW 11 England

Дорогая Татьяна Сергеевна,

Спасибо Вам большое за книгу С<емена> Л<юдвиговича> о Пушкине. Предвкушаю удовольствие читать[,] что написал один мудрец про другого. Медленно проникало в сознание русских людей понимание и признание именно мудрости Пушкина. Такие разные читатели, как С<емен> Л<юдвигович>, Гершензон[76], митрополит Анастасий[77][,]

---

75 Открытка с фотографией берез в снегу и надписью «December 1955».

76 Михаил Осипович Гершензон (Мейлих Иосифович Гершензон, 1869–1925) — русский мыслитель, публицист и переводчик. Автор работы «Мудрость Пушкина» (М., 1919).

77 Митрополит Анастасий (Александр Алексеевич Грибановский, 1873–1965) — архиепископ Кишинёвский и Хотинский; впоследствии епи-

с одинаковой благодарностью отмечают то[,] что большинство современников не поняли. М<ожет> б<ыть,> потому[,] что опьяняла их красота его стиха.

Не знаю, как это случилось, но я не заметила[,] когда вышли «Этюды о Пушкине». При разбросе русских распространение книг вещь не легкая. Здесь есть очень умный и успешный торговец книгами, Victor Kamkin, 2906, 14th St. NW Washington 9 DC. U. S. A.[78]. Советую Вам снестись с ним, если Вы этого еще не сделали. На него можно положиться.

Я не очень понимаю, где Вы, в Мюнхене или в Лондоне, но Ваша дочь перешлет. Как<->то она справляется с жизнью[,] каких вырастила детей. Но от хорошего корня и ростки должны быть добрые. Мы здесь тоже растим своих внуков, уже Катюшу[79]. Она дает Тамаре[80] немало забот, но и радость большую вносит в семью, хотя, конечно, смерть Наташи, ее матери, остается как неизлечимая рана.

Обнимаю Вас и еще раз благодарю за ценный дар.

Привет всей Вашей семье.

Ваша Ариадна Вильямс

10.

14.IV.58

Христос Воскресе, дорогая Татьяна Сергеевна, шлю Вам и семье Вашей мои сердечные поздравления со Светлым праздником и желаю всего, всего хорошего.

скоп Русской православной церкви заграницей, митрополит Восточно-американский и Нью-Йоркский. Автор работ: «Пушкин и его отношение к религии и Православной Церкви» (Мюнхен, 1947); «Нравственный облик Пушкина» (Джорданвилль, 1949).

[78] Адрес представительства: Mezhdunarodnaya Kniga (International Book) Magazines of the Academy of Sciences of the USSR, 1960, Moscow, USSR.

[79] Екатерина Лихварь (урожд. Томон, род. 1950) — правнучка А. В. Тырковой-Вильямс, внучка ее сына А. А. Бормана.

[80] Тамара Викторовна Борман (урожд. Дроздова, ?–1960) — невестка А. В. Тырковой-Вильямс, жена ее сына А. А. Бормана.

Посылаю Вам свою рецензию[81] и жалею, что раньше не догадалась списаться с Вами насчет распространения. Очень советую Вам написать Victor Камкин (KAMKIN)[82] 2906, 14th St. NW Washington 9 D. C., и предложить ему взять книгу на комиссию. У него очень большая торговля и он честно рассчитывается. Хорошо бы сразу выслать ему несколько экземпляров.

Как хорошо Вы сделали[,] что издали эти статьи![83] — Целую Вас трижды.

Ваша Ариадна Вильямс

Публик ция Т. Оболевич

[81] См. письмо Т. С. Франк к Г. П. Струве от 3 мая 1958 г.: «Читал ли ты статью А. В. Тырковой о книге Нюнича “Этюды о Пушкине” – почему ты не напишешь о них?» (Hoover Institution Archive. Stanford University. Gleb Struve Papers. Folder 12).

[82] Виктор Петрович Камкин (1902–1974) — русский книгоиздатель и библиотекарь, основатель книготоргового предприятия в США «Kamkin Victor Inc.».

[83] Имеются в виду статьи С. Л. Франка, которые вошли в сборник «Этюды о Пушкине» (Мюнхен, 1957).

[Содержание]

Тереза Оболевич

Неизвестное стихотворение С. Л. Франка, написанное во время бессонницы

С. Л. Франк (1877–1950), великий русский философ Серебряного века, обладал удивительным поэтическим чутьем и мироощущением. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить его блестящие работы, посвященные таким поэтам, как Гете[3] (который оказал особое влияние на фор-

[1] См.: *О. А. Н з ров* . Идейное наследие И. В. Гете как источник формирования гносеологии С. Л. Франка // Историко-философский ежегодник 2000. М., 2001. С. 277–288.

[2] *С. Л. Фр нк*. Пушкин как политический мыслитель, Белград, 1937; *С. Л. Фр нк*. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957; *С. Л. Фр нк*. Духовный мир Пушкина / Пер. с нем. О. А. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. 2015. № 13. С. 231–277; *С. Л. Фр нк*. Советско-русская молодежь и Пушкин / Пер. с нем. О. Назаровой // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Г. Аляєв, Т. Суходуб. Полтава, 2016. С. 499–502.

[3] *С. Л. Фр нк*. Из этюдов о Гете. Гносеология Гете // Русская мысль. 1910. № 8. С. 73–99; *С. Л. Фр нк*. К характеристике Гете // С. Л. Франк. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 355–366; *С. Л. Фр нк*. Гете и проблема духовной культуры // Путь. 1932. № 35. С. 83–90; *С. Л. Фр нк*. Гете в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 110–117.

мирование его философских взглядов[2]), Пушкин[3], Тютчев[4], Рильке[5], а также переписку с «патриархом русской поэзии 20-ого века»[6] В. И. Ивановым и другими авторами. По приглашению М. Фасмера Франк читал в начале 30-х годов прошлого века лекции о русской поэзии и поэтах в Берлинском университете. Поэзия была для него тесно связана с философией, а последняя — с религией и мистикой.

В архиве, хранящемся у внука философа о. Петра Скорера (Эксетер, Великобритания), недавно удалось обнаружить неизвестное стихотворение, на данный момент единственное поэтическое произведение Франка. Оно написано на двух листах бумаги рукой вдовы С. Л. Франка Татьяны Сергеевны Франк со следующими словами: «Стихи, составленные Семенушкой во время бессонницы. Оригинал пропал». В конце стихотворения указаны дата и место: март 1949 г., Лондон, хотя нет уверенности в том, что эти данные относятся непосредственно к тексту Франка, а не к записи, сделанной его женой, восстановившей, скорее всего по памяти, стихотворные строки, созданные мыслителем. Как бы ни было, они отражают основную философскую идею Франка — его мысль о Непостижимом и Его постоянном присутствии в мире, трансценденции и имманенции Бога.

Стихотворение Франка, написанное во время бессонницы, может служить примером его личного мистического

4 *С. Л. Фр нк*. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. № 11. С. 1–31.

5 *С. Л. Фр нк*. Мистика Райнер Мария Рильке // Путь. 1928. № 12. С. 47–75; *С. Л. Фр нк*. Мистика Райнер Мария Рильке // Путь. 1928. № 13. С. 37–52; *С. Л. Фр нк*. Райнер Мария Рильке и Россия (памяти Ю. И. Айхенвальда) // Руль. 9 января 1929. № 2468. С. 2–3; *С. Л. Фр нк*. Рильке и славянство // Россия и славянство. 1929. № 45. С. 3–4; *С. Л. Фр нк*. Письма Р. М. Рильке // Руль. 6 ноября 1929. № 2721. С. 2–3.

6 Письмо С. Л. Франка В. И. Иванову от 7 мая 1947 г. // Мосты. 1963. № 10. С. 359. См.: *Д. Ив нов, А. Шишкин*. Переписка С. Л. Франка и В. И. Иванова // Символ. 2008. № 53–54. С. 438–439.

опыта, более того, трансцендентного дара, особенно, если учесть, что оно написано, скорее всего, в конце жизни философа. По сути это — стихотворение-молитва, непосредственное обращение (в последней строке) к Богу, о Котором, как признавался мыслитель, можно писать только во втором лице — как «Ты», а не как «Он» и тем более «Оно»...[7]

Стихи озаглавлены «Бред» (хотя их можно было бы, исходя из содержания, назвать «Мистическим озарением») — Франк пишет тут о «замирании дневного разума», что также созвучно его мысли, выраженной в работе «Душа человека»: «Очевидно, “ум”, ясность познания обычно препятствуют живости и полноте поэтического творчества»[8]. И далее:

> Поэзия есть таинственный способ выразить то, что в иной — именно отвлеченно-логической — форме невыразимо. Но что это значит? Поэзия выражает некую конкретную реальность, не разлагая ее на систему отвлеченных понятий, а беря ее именно как таковую, т. е. в ее конкретности. Это возможно потому, что назначение слова не исчерпывается его функцией быть обозначением понятий; слово одновременно есть орудие осмысляющего духовного овладения опытом в его сверхлогическом конкретном существе. Факт поэзии свидетельствует о том, что опыт именно не обречен оставаться немым и неосмысленным, а имеет специфическую форму своего «выражения», т. е. «понимания» именно с той своей стороны, в которой он превышает отвлеченную мысль[9].

Также в «Непостижимом» Франк писал, что поэзия

> по своему существу не есть ни отвлеченное определение в понятиях или «объективное описание» предметной ре-

---

[7] См.: *С. Л. Фр нк*. Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. М., 1990. С. 466–475.

[8] *С. Л. Фр нк*. Душа человека // С. Л. Франк. Реальность и человек / Сост. П. В. Алексеев. М., 1997. С. 76.

[9] Там же. С. 251.

> альности, ни чисто субъективное самовысказывание, «исповедь» поэта как человека, а есть человеческое откровение тайны первореальности во всей ее — ускользающей от «прозаического» слова — глубине и значительности; она есть некая подслушанная и переданная поэтом «херувимская песнь» о реальности — голос самой реальности, говорящей о себе самой[10].

Примечательно, что Франк заканчивает стихотворение словом *непостижимое* — «На лучах в непостижную даль я несусь», самым главным для него понятием, которое помогало ему объяснить мир «духовного овладения опытом». Возможно, это стихотворение отражает состояние не столько бессоницы, сколько бессознательного (по-земному) состояния, нахождения между миром здешним и уже приходящим, между посю- и потусторонним бытиями.

И еще. Поэзия по Франку являет собой пример «живого знания», т. е. непосредственного, интуитивного постижения реальности, причем не только эмпирического мира, но и единения с самим Богом. Согласно меткому замечанию П. Элена,

> Поэзию, в которой человеческое слово «является в своей полноценности», С. Л. Франк сравнивает с «херувимской песнью» во время литургии восточной церкви, где тайно присутствующие ангельские силы голосами человеческого хора трижды поют свою «Троицы трисвятую песнь». Поэзия — есть «голос самой реальности», «подслушанный и переданный поэтом»[11].

Стихотворение публикуется с разрешения внука С. Л. Франка о. Петра Скорера, которого сердечно благо-

---

[10] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 478.

[11] *П. Элен*. Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка/ Пер. А. С. Цыганкова // История философии. 2017. № 1. С. 72.

дарю за приглашение и теплый прием в Эксетере и возможность ознакомиться с архивом и личной библиотекой русского мыслителя.

С. Л. Фр нк

Бред

Огневые точки в живой темноте —
Точно звезд мириады в ночной глубине
Шевелятся, движутся, пускаются в пляс.
Разум дневной замирает... угас.
Светляки, громоздясь, строят огненный храм —
Вне пространства — нигде — не здесь и не там.
Несказанное в храме живет Божество,
Являет сияньем свое Естество[12].
В огневую игру мой дух вовлечен,
Звездами увенчан, звездами пронзен.
На лучах в непостижную даль я несусь...
Сохрани мою душу, Господь Иисус!

Март 1949
Лондон

Публик ция о. Петр Скорер и с. Терезы Оболевич

[12] Зачеркнуто: «Божество».

Инскрипты С. Н. Булгакова, А. Н. Потресова, Б. А. Кистяковского и М. И. Туган-Барановского (1897–1917)[1]

1. Народонаселение и учение о народонаселении. Статьи из Handwörterbuch der Staatswissenschaften / Перевод проверен С. Булгаковым. М.: М. И. Водовозова, 1897.[2]
На обложке вверху:
«Многоуважаемому Павлу Борисовичу Аксельроду и Г. В. Плеханову. [С. Н. Булгаков, 1898]»[3].

2. *Сергей Булг ков*. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. [М.,] Путь, 1917[4]. Титульный лист:
«Глубокоуважаемому Георгию Ивановичу Челпанову от автора».

3. *А. Н. Потресов (Ст ровер)*. Этюды о русской интеллигенции. Сб. ст. СПб.: О. Н. Попова, 1906. Вверху титульного листа:

---

1 Публикация М. А. Колерова.

2 Дозволение цензуры 11 декабря 1896.

3 Не подписано, не датировано. Почерк С. Н. Булгакова. Архив Дома Плеханова РНБ (Санкт-Петербург). А1407.

4 Частное собрание. Штамп на обороте титульного листа: «Библиотека Государственного Института Экспериментальной Психологии».

«Многоуважаемому Георгию Валентиновичу Плеханову от автора».[5]

4. *Б. Кистяковский*. Орган Земского Союза «Вольное Слово» и легенда о нём. К истории междупартийных отношений в России. [Оттиск из: Русская Мысль. 1912. Кн. XI. С.47–103]. На первой странице оттиска:[6]
«Георгию Валентиновичу Плеханову в знак искреннего уважения автор».

5. *М. Туг н-Б р новский*. Русская фабрика в прошлом и настоящем. Историческо-экономическое исследование. Т. 1. СПб. : Л. Ф. Пантелеев, 1898. На титульном листе.
«Дорогому другу Петру Бернгардовичу Струве от М. Туган-Барановского».[7]

[5] Архив Дома Плеханова РНБ (Санкт-Петербург). А2449.

[6] Там же. В4401. Оттиск не разрезан, то есть Плехановым не прочитан и не просмотрен.

[7] Фундаментальная Библиотека СПб. Технического государственного университета. Библиотека Струве. № 1072.

Новые речи Сталина о Грузии, истории и национальностях (1945): *Нико Бердзенишвили*. Встреча со Сталиным

Грузинский текст своеобразного отчёта советского историка Николая Александровича Бердзенишвили (1895–1965) написан непосредственно после встреч со Сталиным в Сочи 20–23 октября 1945 года и затем окончен в Тбилиси. Опубликован старшим научным сотрудником Института рукописей, зав. кабинетом Н. Бердзенишвили Додо Ломидзе в журнале «Цискари» (Тбилиси, 1998. № 1. С. 97–111) по рукописи (Институт рукописей им. К. Кекелидзе Академии наук Грузии (Тбилиси), архив Н. Бердзенишвили, № 1675–1678, ст. 3r-v). На переплёте авторской тетради рукой автора указано: «В гостях у товарища Сталина в Сочи. 20 октября в 11 часов, 21 октября, 22 октября, 23 октября — 3 часа 45 года».

В 2011 году с не указанными сокращениями по не указанной его версии «Институтом Евразии» (Тбилиси, Грузия) фрагмент текста Бердзенишвили был переведён на русский язык и опубликован 29 декабря 2011 года в интернете под ником Irakli (https://irakli.livejournal.com/60174.html), а 30 декабря 2011 года эта публикация была скопирована О. Кудуховым: https://kuduhov.livejournal.com/23878.html, а затем

повторена на ряде интернет-ресурсов. В 2015 году грузинский публицист Вилли Гогия (В. К. Гогия) в переведённом с грузинского языка и составленном им сборнике мемуарных свидетельств о Сталине, приписав хранение рукописного оригинала Бердзенишвили названному «Институту Евразии», процитировал отрывок из упомянутого перевода.[1]

Сборник Вилли Гогия содержит также перевод мемуарного интервью участника встреч Сталина с историками в октябре 1945 года Кандида Чарквиани, которое он дал своему сыну в конце 1980-х — начале 1994-х гг. и которое было издано на грузинском языке в 2013 году.[2] Кандид Чарквиани, в частности, подробно вспоминал о встрече с историками (эти страницы интересно сравнить со свидетельствами о ней в ниже публикуемом тексте Бердзенишвили):

> «Ещё до войны послал я ему [Сталину — *М. К.*] макет «Истории Грузии», чьими авторами были Джавахишвили, Джанашия и Бердзенишвили. В сорок пятом, сразу после окончания войны Сталин позвонил и поразил меня сообщением, что внимательно изучил макет, имеет некоторые замечания и желает обсудить их с авторами. Попросил меня вместе с ними приехать к нему на дачу в Сочи. «Не забудьте пригласить также друга моего детства Михаила Цинамдзгвришвили», — добавил он.
> Нас четверых (Джавахишвили скончался в 1940 году) он встретил радушно. Каждому была предоставлена отдельная комната. За обедом высказал первое замечание — почему в книге так скудно подана история появления грузинского алфавита? Попенял авторам — вот, мол, армяне гордятся создателем их письменности Месропом, а вы ничего не говорите на этот счёт.
> (...)

1 Человек из стали. Иосиф Джугашвили / Сост. Вилли Гогия. М., 2015. С. 390–396. Ср.: С. 289, прим. 5.

2 Человек из стали. Иосиф Джугашвили. С. 56, 59–60.

Джанашия, описывая недочёт «Истории Грузии», ссылался на то, что учёные соседней республики [Армянской ССР — *М. К.*] слишком болезненно относятся к этому вопросу. Не хотелось, дескать, травмировать их самолюбие. Сталин удивился: ведь наука потому и наука, что даёт отпор лженаучным выводам, ей не нужно обращать внимание на необоснованные обиды. Он подвёл итог:

— Следует откорректировать этот раздел в вашей книге.

Затем зашёл разговор о всемирной истории. Сталин с увлечением рассказывал о Хеттском царстве, о хеттах, которых считал вероятными предками грузин. Сейчас хеттологи другого мнения. А в те годы была популярна теория востоковеда Грозного,[3] согласно которой хетты были индоевропейского происхождения — арийцами.. Кроме того, древние хетты были создателями культуры клинописи. Джанашия заметил, что грузинские учёные отвергают эту теорию. Сталин возразил, что, возможно, Грозный и ошибался, но он всё-таки проделал огромную работу, расшифровал хеттские клинописи, тогда как грузинские учёные проявляют пассивность в изучении истории Востока.

— У Грозного свои аргументы, а вы, кроме несогласия, ничего ему противопоставить не можете.

По мнению Сталина, хетты вполне могли быть предками грузин. Хеттские земли в начале второго тысячелетия до нашей эры захватили ассирийцы. Потерпев поражение, огромная масса народа мигрировала в другие страны. Часть направилась на север, в сторону Кавказских гор. Те, что жили на побережье, переселились на запад. Будучи многочисленными, они распались на несколько групп. Три были основными. Первая — это пеласги, поселившиеся на Балканах. Вторая — это этруски, колонизировавшие Апеннины. Третья — это иберы, которые обосновались на Пире-

3 Бедржих (Фридрих) Грозный (1879–1952) — австрийский и чещский лингвист. — *М. К.*

нейском полуострове. Далее, похоже, произошла миграция иберов-басков на восток, в нынешнюю Грузию.

[Вопрос:] **Получается, тот день определил позицию учебника истории Грузии, согласно которой нас стали называть народом хеттско-иберийского происхождения?**

Да, безусловно. Но я столь подробно рассказываю об этом, чтобы подчеркнуть глубокие знания Сталина в вопросах истории. В её ключевых вопросах он разбирался очень хорошо.

[Вопрос:] **И был категоричен?**

Нет. Всё имело характер обсуждения, нередко — полемики. Он никогда не выставлял своё мнение как истину в последней инстанции. В то же время не скрывал, что считает собственную точку зрения наиболее правдоподобной... Затем мы переключились на историю Рима, заговорили о его императорах.

[Вопрос:] **Его интересовала жизнь цезарей?**

Повторю — Сталин обладал поразительной памятью. Рассуждали мы о Сулле. Сулла объявил, что слагает с себя властные полномочия и попросил лиц, имевших к нему претензии, открыто высказать их. Все промолчали. Но Сулла действительно выполнил обещание и покинул политику. Сталин усмехнулся:

— Никуда он не ушёл и продолжал править Римом из своей виллы.

[Вопрос:] **Как приглашённые историки оценивали Сталина?**

Бердзенишвили был удивлён эрудицией Сталина. Сказал, что у того море знаний. Все они убедились, что имеют дело с высокообразованным человеком, умеющим проэкзаменовать маститых собеседников».[4]

Для нового и полного перевода на русский язык фотокопия публикации в журнале «Цискари» была передана пуб-

[4] *К. Н. Ч ркви ни*. Сто встреч со Сталиным // Человек из стали. Иосиф Джугашвили. С. 313–316.

ликатору историком Арутюном Худаньяном (Ереван). Настоящий полный перевод с грузинского языка осуществлён Медеей Нартикоевой под редакцией и с примечаниями К. Г. Дзугаева (Цхинвал, Южная Осетия). Публикация русского текста и его финальная редакция М. А. Колерова.

М. А. Колеров

* * *

[Предисловие автора]

Это было в октябре 1945 года. Прошедший войну и победивший товарищ Сталин отдыхал на берегу Чёрного моря. Оказывается, он прочитал нашу книгу «История Грузии» и посчитал нужным встретиться с авторами.

14 октября товарищ Чарквиани меня и покойного академика С. Джанашиа позвал к себе. Он сказал, что товарищ Сталин просит передать: «У меня несколько замечаний по истории Грузии, если одобрят авторы». «Он приглашает вас к себе», — сказал Чарквиани.

19 октября мы выехали, и 20-го уже были гостями товарища Сталина. Мы гостили три дня и 23 октября вернулись. Скажу от имени других тоже — нам было грустно, что прощались с таким хозяином.

Ехали, загруженные «подарками» от товарища Сталина — руководящие указания по истории Грузии, о грузинской культуре, литературе, о литературном языке, о перспективах развития грузинской нации.

Сколько выучил за эти три дня, сколько научных познаний дала нам беседа с этим гением. Каким простым и ясным казался любой вопрос для этого титана, как искусно объясняет и расчленяет любой запутанный вопрос, с каким мастерством схватывает то, что было существенным и руководящим.

Товарищ Сталин назвал основным не один вопрос по истории Грузии, и по каждому из них высказал принципиальное мнение. Каждый свой довод он с гениальной остротой документировал, по его мнению, без этого «фраза «я думаю» — мне кажется — пустая болтовня». Наша задача была усвоить его доводы с соответствующей глубиной и остротой.

Конкретно предметом нашей беседы с товарищем Сталиным было:

— Происхождение грузин и их родство с культурными народами Древнего Востока;

— Вопрос о феодальной монархии Грузии. Конкретно, помню, разговор коснулся Давида Строителя;

— Грузия в эпоху позднего феодализма или борьба грузин против народов низкой культуры (с османско-кизилбашским окружением);

— Борьба Ерекле[5] во имя спасения Грузии, и роль княжеств в падении государственности;

— Вопрос становления грузинской общественности в условиях борьбы против царизма.

Этот несравненный учёный снабдил нас руководящими мыслями о многих вопросах грузинской и мировой истории; должен сказать, я совсем не удивлялся тому, как и где находил он время для этих специальных вопросов — смотрел лицом к лицу на человека, который на своих могучих плечах, подобно Амирану, гордо нёс непосильный груз освобождения всего мира, нёс к вершине мирового счастья.

19.12.1945. Н. Б.

[5] Царь Ираклий II. — *примеч ние К. Г. Дзуг ев* (далее: К. Д.)

В гостях у товарища Сталина в Сочи. 1945.10.20–23

14 октября, у товарища Кандида.[6] «Если авторы соизволят, у меня несколько примечаний к «Истории Грузии»», — он зовёт вас, если желаете. Верю и не верю.

19 октября. Обговоренная дата отъезда. Мне не по себе. Никому не говорю — вдруг не получится погостить, скажут: хвастаюсь. Объявил, что вместе с Симоном едем в Кутаиси на вечер Бараташвили в командировку.

19 октября. На вокзале. Цинамдзгвришвили[7] со стетоскопом... Товарищ Кандид тоже приехал. Экспресс «Тбилиси — Сочи». Тактичная простота и усердие товарища Кандида разбавляет моё волнение. Обнадёживает кандидовская характеристика нашего хозяина — «эпическая простота» (хотя эта формулировка по отношению к Сталину несколько опасная), она не полная, и счастливчик, лицезреющий Сталина, должен предусмотреть, что быть участником такого ансамбля трудно: при видимой простоте гений режет, как сабля.

Наблюдательный, талантливый, деловой Кандид беседует с нами о намеченных на четвёртый из сталинской пятилетки год планах. Радостная перспектива.

20 октября. Дождливое утро. Я ещё не видел места в Гаграх, которые похожи на рай. Где-то здесь барсы победили объединённое войско Дадиани и Гуриели. Приятное зрелище разбавляет непогода, море мрачное, но не волнуется. Проехали Бзыбь, колхоз «Гантиади»[8] (Пыленково)... Тревога нарастает: скоро будем на месте, иногда не верится, не могу представить, что скоро увижу самого великого человека нашего

---

6 Кандид Чарквиани — первый секретарь ЦК КП Грузии в 1938–1952 годах — *примеч ние Додо Ломидзе* (далее: Д. Л.).

7 Михаил Цинамдзгвришвили — один из основоположников научной терапии и кардиологии в Грузии, заслуженный научный работник Академии Грузинской ССР, академик (1946) — *Д. Л.*

8 «Рассвет» — *К. Д.*

[Содержание]

времени. Адлер, Хоста, Мацеста, тоннель, товарищ Кандид не утешает: «Думаю, товарищ Сталин сегодня не примет нас». Мы бы предпочли перенести встречу на завтра. Я растерян, как приговорённый. Мне мой чемодан кажется позорным, в нём книги лежат, вдруг пригодятся во время беседы с товарищем Сталиным. Смотрю на Симона: обычно невозмутимый, но, видно, волнуется. Что тогда со мной будет?

Сочи — вокзал. Проливной дождь. Власик и другие познакомились, сели в автобус, вскоре были в Мацесте, *«Д ч № 1»*, ворота. Профессор Михаил Цинамдзгвришвили соревнуется со мной в отставании. Остановились перед изящным двухэтажным домом. Входим в вестибюль. Вошедшие раньше меня снимают пальто, с кем-то здороваются... Сталин! Товарищ Кандид представил нас. Он улыбнулся Цинамдзгвришвили, с нами поздоровался и повернулся к Власику: *«Две комн ты н верху, две внизу, р зместите»*. (Сталин мне показался уставшим, я расстроился.) Товарищи Чарквиани и Цинамдзгвришвили обустроились наверху, я и Симон — внизу. Надо отдохнуть.

Прошло совсем немного времени, и товарищ Чарквиани зашёл: «Товарищ Сталин звал...» Когда пришли, товарищ Сталин беседовал с Цинамдзгвришвили, стоял. *«С дитесь, я привык стоять»*. Мы сели. Стоит, трубку курит, улыбается — *« вы М ч в ри ни помните?»* — спрашивает Цинамдзгвришвили. Тот ответил *«нет»*. «Хм... не помните».

«Я вот имел несколько з меч ний к в шей «Истории», точнее, дв основных з меч ния».

Наша книга лежит перед ним, листает, его не удовлетворяет начальная глава. Считает нужным большую смелость в определении родственности грузин с древнейшими культурными народами Передней Азии: с шумерами, с Урарту, Карфагеном[9] (их он не считает родственными с евреями),

9 «Карташени» (здесь, очевидно, авторская попытка этимологизировать название «Карфаген», исходя из грузинского языка, где «карта» — «двери», и «шени» — «твоё»). — *К. Д.*

также ливийцы, баски, этруски... «Греки поздно пришли, египтяне их называли аварами[10], разбойниками. Всё это надо изучить. Смелее надо быть. Для изучения истории Востока у вас условия лучше, чем у западных европейцев. Кавказские языки, этнография... Вам не нужен излишний пиетет по отношению к мнению европейцев (аргументированная смелость в науке — в разрушении господствующего мнения). Армяне поздно пришли, наверное, гуртовщики[11], Урарту заняли, население вытеснили, с оставшимися смешались».

Теорию Н. Марра о языке не признаёт. Для установления родства народов вопрос языка считает главным. Структуру языка считает весьма индивидуальным и прочным явлением. Особенность. Отличие грузинского языка его увлекает. Читает о взаимоотношениях грузинского и других языков закавказских народов.

Он считает, что «*формиров ние язык — это результ т тысячелетней р боты*»[12]. Вспоминает о том, что Марр ему два письма написал, с длинной периодичностью и высоким стилем; сказал, что не ответил. Но признаёт, что у него есть многое, заслуживающее внимания.

Павлова признаёт, физиолога Орбели — нет, другому Орбели (*н д рх<еологическими> п мятник ми что сидит*[13]) ещё больше не доверяет.

Старик Комаров навязывал Орбели президентом Академии (*«выступить со словом не может, докл дыв ть не может»*). Старых академиков безусловными святыми не представляет.

Второе замечание Сталина касалось концовки нашей «Истории». Видно, наш текст на читателя производит не то впе-

[10] По-грузински «авара» обозначает хулиганистого, полууголовного, бездомного, с негативным социальным содержанием человека. — *К. Д.*

[11] В смысле пастухи, скотоводы. — *К. Д.*

[12] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[13] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

чатление, какое мы хотели. Сталин считает, что в конце надо сказать о выборе Грузии, о том, что феодальная разрозненность и сложные внешние условия погубили Грузию. Надо сказать о том, что османцы и Иран были совершенно неприемлемы: под Ираном Грузии угрожала фереидность[14], под османами — *«туретчин »* (самая варварская форма феодальных отношений). Надо писать о России (*«выбор этот был злом, но в тех исторических условиях это было н именьшее зло*[15]») — нечего нам сказать, это было вполне правильное замечание. Сталин одобрил мою формулировку, что Грузия была европейская страна и вернулась на европейский путь развития.

(Значит, мне понадобится добавить в конце целый абзац о некультурности османцев и иранцев и о прогрессивности связей европейской Грузии с Россией.)

Листает книгу... «Ерекле хороший был человек, боролся за воссоединение Грузии». Цинамдзгвришвили осмелел, может, хотел принять участие в беседе? *«А мне к жется, что тут Ир клий недост точно выпукло пок з н»*. Делать нечего, это неоспоримое право читателя. Товарищ Сталин с ним не согласился. *«Нет, я дум ю, он дост точно выпукло пок з н»*. Цинамдзгвришили замолк.

Саакадзе признаёт, хотя его ошибки хорошо видит (роман Антоновской ему нравится).

Сталин приметил две-три ошибки грамматического характера, отметил влияние кахетинского говора. Слово «борьба»[16] посчитал неприемлемым для 14-го века, цветные карты считает нужными.

Давид Строитель ему нравится.

Пригласил на обед. Прислуга накрывает на стол. Сталин ходит, вспоминает горийское духовное училище и семинарию. Цинамдзгвришвили тоже пытается вспомнить

[14] Перспектива стать одной из географических частей Ирана. — *К. Д.*

[15] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[16] «Чъидили», отсюда название грузинской национальной борьбы «чъидаоба» — *К. Д.*

что-нибудь из прошлого... «Перадзе, Махатадзе, Абашидзе, Келбакиани, Кокиашвили. Случай: Перадзе — убогий, нищий, Махатадзе — защитник, совестливый, Абашидзе — жандарм, ему семинаристы устроили встречу с подколом-издёвкой[17], Илуридзе — интересный тип, добрый, прогрессивный, чуточку странный: поручил нам нарисовать карты, я хорошо нарисовал. Взял мою. Хвалит, возводит до небес, при этом следит за мной, я горд, тот закончил, позвал к себе. *«Это я тебя хв лил, несч стный!»*[18], — и поставил единицу. Видимо, моя самонадеянность ему не понравилась». Вспоминает разные случаи, эпизоды.

Цинамдзгвришвили тоже вспоминает приключения Кокиашвили (из Кизики он, совершенно тупой трудяга): чтобы запомнить содержание книги, лупил себя по голове этой книгой. Перед экзаменом стал молиться иконе Богоматери: «Если завтра поможешь сдать экзамен, поставлю тебе свечку». Провалился, не сдал, пришёл и говорит Богоматери: «Я тебе не свечку, а фигу поставлю».

Сталин вспомнил случай о благородном поступке одного семинариста. У него обнаружили запретную книгу[19], которая принадлежала Сталину. Тот парень не признался, несмотря на то, что Сталин советовал сказать правду. Не стал. «Он был пьяница, никто не верил, что книга его, но что они могли сделать — не признался! Отчислили, но с правом сдать экзамен в мае». Поблагодарил Сталина — «пойду, до мая попьянствую».

С обедом покончили. Нас пятеро. Сталин снял крышки с тарелок с супом, оглядел вина, налил себе коньяк, нам тоже предложил.

Товарищ Сталин угощает нас, произносит тосты, шутит, долго никакую тему не затягивает, местами возникает деловая беседа между Кандидом и товарищем Сталиным. Ре-

---

[17] «Шедлухи» — смысловой перевод — *К. Д.*

[18] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[19] «Летурно» — нелегальная. — *К. Д.*

жет, как сабля («необходимо каждую мысль документировать, довод «*я дум ю*»[20] — синоним бесполезной болтовни»).

Товарищ Кандид по-деловому, тактично, документировано, противостоит, товарищу Сталину он нравится. От дела он сразу переходит на роль тамады, произносит тост за тостом, только за тех, кто за столом. Обед закончился, пошли отдыхать, но какой отдых, радостное волнение меня так обуяло, что за спиной крылья чувствую. И Симону не отдыхается, делимся впечатлениями.

Восемь часов, мы опять у товарища Сталина. Приготовили чай, беседа вокруг нашей истории продолжается. Вопрос опять касается древнейшей части: удивительно — когда он прочитал столько литературы об истории Востока? Даёт руководящие указания... Опять коснулся вопроса о картах. Считает нужным включить деловой критический обзор, напечатать петитом теории тех, кто историю Востока освещает по индоевропейски. Спрашивает, где Грозный[21], ему не нравится Леман-Хаупт.

С чаем покончили. Кандид вышел в свою комнату, что-то хотел вынести. Симон преподнёс ему русский перевод «Истории». Сталин этот жест воспринял так, как будто его примечания не считаем приемлемыми, с улыбкой спросил об этом. Симон ответил соответственно. Тогда товарищ Сталин сказал: *«Это у в с хорош я книг выйдет»*[22]... Для нас выше этой похвалы представить было невозможно, нашу радость можно понять. Товарищ Сталин ещё во время чаепития отметил, что в книге ничего не сказано об апробации. Это ему не понравилось, потребовал, чтобы Совет Народных Комиссаров апробировал, но и этого посчитал недостаточным, и добавил: *«Ведь по этой книге должны будут р вняться «Истории» Укр ины, Белоруссии и других республик»*[23].

[20] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[21] Исправлено. В журнальной публикации ошибка: «Прозн». — *М. К.*

[22] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[23] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[Содержание]

По этому заявлению, на сегодняшний день никакой истории советских народов не существует.

(23 октября, 3 часа. Идём к товарищу Сталину попрощаться. Остальное напишу по приезду в Тбилиси.)

История народов СССР разработается после того, как все республики сделают это. Симон отметил, что авторы «Истории Советского Союза» (профессора, лекторы), в эту историю ничего нового не вложат, подразумевают историю России, выходит, что только название поменялось. Сталин: *«Д , историю России без Укр ины и Белоруссии»*[24], а о перемене названия с улыбкой и не без иронии заметил: *«Д , перемен этого н зв ния н м стоил двух революций, но ведь революции происходят не из-з н зв ний»*[25].

Был разговор об армянской теории про Урарту. Мнение Сталина ясно: до прихода армян там жил народ высокой культуры, пришли кочевники-армяне. У армянской теории нет основания. Армяне — народ с индоевропейским языком. «*Люблю*», *«-ишь»*[26] — суффиксальное образование — люблю я, любишь ты, сталинские примеры, *«смеш нные с Грузин ми»*[27]. Сталинское «грузины» — понятие более широкое, чем мы это понимаем. Ещё шире, чем грузино-зано-сванское. Он чувствует необходимость расширения содержания этого термина (он и в этом гениален. «История — наука, истина. Это обоснованный силлогизм, а не формальность. Учёный должен находить согласие — это истина». Термин «грузин» надо расширить, это необходимо как с точки зрения исторической науки, так и с точки зрения политики прежней Грузии). Сталин просил у Симона: «Можно применить — *хет<т>ско-грузинск я групп н - родов*?» Симон стал колебаться. Термин *Грузинск я* ему показался слишком смелым. *«Боится»*, — улыбнулся Сталин.

---

[24] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[25] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[26] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[27] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

Ему нравится Тураев. Не нравится Струве, нравится Павлов, не нравится И. Орбели.

Однажды он сказал (не знаю, к чему привязал): *«Ведь Грузия с мостоятельн экономически и культурно...»* Руководящее высказывание, наш долг — истинно усвоить, понять и осуществить его.

Интересно: до встречи со Сталиным мне казалось, что он для руководства выдаёт холодные положения, указания; оказалось, товарищ Сталин каждое положение даёт обоснованным, с гениальной остротой, самое трудное — это положение понять, усвоить и обработать.

Поинтересовался этническим составом населения Тбилиси. Когда товарищ Чарквиани ответил, что грузин больше, чем представителей других национальностей, он отметил: *«А всё-т ки грузины не имеют бсолютного большинств ...»* Его интересует вопрос переселения грузин в Ахалцихский край, в Клухорский и Ялбузские районы[28].

Интересуется, трудятся ли аджарцы, кобулетские, их женщины. Отмечает, что абхазы — бездельники... Одобряет мероприятия нашего правительства в школах Южной Осетии и Абхазии (по огрузинению).

Хвалит поведение северных осетин во время войны. Отмечает возмутительные действия чеченцев и ингушей, и их наказание должным образом. Такое поведение несчастных чеченцев, адыгов, ингушей было итогом работы османских эмиссаров, а теперь эта же османская страна легла и подчинилась (проявление их бескультурья). (Это обстоятельство я должен буду подчеркнуть в своей «Истории».)

Его интересовало наше языкознание, положение дел по изучению Ближнего Востока (мы из этого должны сделать выводы). Интересуется нашим университетом, его качественными показателями (чувствую, хочет услышать, что наш университет не отстаёт от других первоклассных университетов).

---

[28] Ялбуз — грузинское название Эльбруса. — *К. Д.*

Интересуется нашей медициной (недоволен московскими врачами: проявляют мерзкий сервилизм), интересуется грузинской наукой, есть ли у нас разработанная терминология во всех отраслях науки. Интересуется грузинским литературным языком. Считает своевременной и нужной унификацию языка. Акакий[29], Илья[30], Важа[31] должны быть основой унифицированного языка (осуждает реформаторство Котъиа[32], считает, что его надо обуздать, но при этом ему нравится трудоспособность и художественное чутьё Котъиа).

Считает нужным развивать прикладную геологию. Минералогию (Твалчрелидзе[33]) и теоретическую геологию (Джанелидзе[34]).

(Жертвой заражённых сервилизмом врачей стал Щербаков, жертвой врачей-убийц стал Горький.)

Сталин ненавидит общие фразы, бездоказательные рассуждения: «Этим недугом в основном коммунисты страдают: они любят рассуждать в мировом масштабе, говорят о диалектическом материализме и два слова доказательного не скажут, даже протокол грамотно не составят, имеют претензии организаторства». Вспоминает претензии Бухарина. «Штаны не мог натянуть, вечно сползали у него, не помню такого совещания, где бы мы ни были, чтобы он не надел чужое пальто, чужие галоши или чужую шапку — и этот несчастный думал, что он организатор».

Товарищ Сталин считает, что надо «планировать образование нашей молодёжи». *«Мы же гос<уд рственное> хозяйство пл нируем, хозяйство без людей р зве быв ет?»*[35] Ничего

---

[29] Церетели. — *К. Д.*

[30] Чавчавадзе. — *К. Д.*

[31] Пшавела. — *К. Д.*

[32] Константинэ Гамсахурдиа; «Котъиа» — уничижительное видоизменение имени. — *К. Д.*

[33] Георгий Твалчрелидзе — геолог, член-корреспондент Академии наук Грузинской ССР (1967) — *Д. Л.*

[34] Александр Джанелидзе — геолог, академик Академии наук Грузинской ССР — *Д. Л.*

[35] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[Содержание]

не имеет против того, что наша молодёжь тянется к врачебному факультету, но считает, что надо усилить другие факультеты: юридический, исторический, инженерный. «Моя женщина заладила «хочу поступить на инженерный». Я настоял, и она поступила на исторический — это очень нужная область, оттуда мы получим хороших политических деятелей. Надо усилить юридическую область, нам нужно много юристов иметь для грамотного составления деловых документов, для точности высказываний, это дело у нас запущено, надо ввести». («Наши привыкли воевать, военное дело изучили, а в дипломатии не разбираются и иногда допускают опасные ошибки».)

(Товарищу Сталину совершенно чуждо грубое насилие против колхозников, тут явлением решающего характера должна быть материальная заинтересованность.)

Товарищу Сталину не нравится хвастовство армян в истории (он вообще отмечает за ними это качество, и объясняет это тем, что история никогда не баловала, у армян болезненный историзм).

Сталин отмечает отсталость османов, сравнивает их с советским Азербайджаном, и считает азербайджанцев в три раза выше осман.

Авторитетность Кафтанова в оценке нашего университета у него вызывает улыбку... Не признаёт авторитетность некоего Мадиара в области то ли биологии, то ли химии (то, что Симон ему принёс), он вообще не жалует авторитеты. Ему — гению — нужна совсем другая доказательная документация, иногда на эту тему даже шутит.

22 октября. В пять часов позавтракали без Сталина. Я вышел в коридор и случайно столкнулся с товарищем Сталиным. У меня в руках была газета, он посмотрел на меня, улыбнулся и спросил: «Что происходит в стране?» — «Мир и спокойствие», — сказал я. «Не верю», — ответил Сталин, и добавил — *«А где документ?»*[36], засмеялся и ушёл.

[36] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

Интересует товарища Сталина и песня, особенно «гурули», отмечает, что Симонишвили[37] хороший знаток гурийской песни, но сожалеет о том, что народную песню превратили в камерную. Одобряет начинание Пачкория[38] организовать хор.

Товарищ Сталин интересуется этнографией (история пахотных орудий), признаёт её большое значение при решении исторических проблем.

Интересуется нашей археологией, ему очень понравились раскопанные вещи, внимательно слушает о раскопках в Багинети, считает, что нужна большая интенсивность археологических раскопок, в частности, в Западной Грузии.

Османская Грузия, видно, у него глубоко болит, на карте ищет Ишхани (картинку показали — молчит, рассматривает книгу Э. Такаишвили («Археологическая экспедиция в Тортомском ущелье»): «Всё это наверняка уничтожено»). Говорит о лазах, об их языке, отмечает их трудолюбие, увлечение морем, вспоминает о грузинском населении в Смирне, около Стамбула.

Характеризует грузинские племена: кизикцев, картлийцев, особенно любит гурийцев. Из 1902 года вспоминает смелость гурийских крестьян, из 1905 года их искренность, присутствие гурийцев в составе меньшевиков. Вспоминает Ноя Жордания — «Ноэ — Пётр[39], Ноэ — хунхула[40]», вспоминает Бению Чхиквишвили, вспоминает Карло Чхеидзе — образец честности, вспоминает Акакия Церетели, Лорткипанидзе, Арсенидзе.

---

[37] Варлам Симонишвили — мастер грузинской народной песни, заслуженный деятель искусств Грузинской ССР — *Д. Л.*

[38] Кириле Пачкория — грузинский певец, дирижёр, заслуженный деятель искусств Грузинской ССР (1940). Руководил этнографическим хором в Западной Грузии, который успешно выступил на декаде грузинского искусства в Москве в 1937 году — *Д. Л.*

[39] В смысле — великий, как Пётр. — *К. Д.*

[40] Нелитературный термин, по смыслу означает «милый», «пушистый». — *К. Д.*

Вспоминает споры в Чохатаури, Хидистави, Тагуну[41], но при этом считает его талантливым человеком — *«Д он не только юморист был»*, замечает он товарищу Чарквиани, который считал его только юмористом.

Стихотворение «КУЕ»[42] приписывает Тагуне, вспоминает его для иллюстрации того, какой грузинский язык бережливый и гибкий.

Вспоминает своё детство, боль в руке, народного целителя Турманидзе, причину поступления в духовное училище (Чарквиани — священник из Цхрамуха, и отец Сталина)[43], жизнь в семинарии, вспоминает Келбакиани, Кокиашвили...

Вспоминает свою болезнь возвратным тифом в тюрьме, в ссылке. Вспоминает жизнь в Туруханске, обморожения, восемнадцатичасовой сон... Жизнь тамошних крестьян, приход царского чиновника, пьянка раз в году. Вспоминает анекдот про то, что крестьянин дороже женщины ценит четвероногое животное, передразнивает мохисцев (Мохиси — село) (нож на чердаке, корова на заклание — её тащат по лестнице на чердак, говоря, что и предки наши так поступали). Вспоминает рассказ Мопассана о том, что и во Франции крестьянину телёнок дороже собственной женщины.

Характеризует политических деятелей: Карло Чхеидзе, Хомерики,[44] Рамишвили, Жордания, Рузвельта, Черчилля, Эттли, Трумена, Бирнса, Бевина.

Товарищ Сталин отмечает: непоколебимость русских, здоровье англичан, американцев (их хорошее питание, гигиену — ванна три раза в день), грубоватость американцев, низкорос-

---

41 Шалва Шарашидзе (псевдоним Тагуниа) — общественный деятель, педагог, переводчик, активный член большевистской партии — *Д. Л.* Кличка значит «мышонок» — *К. Д.*

42 Аббревиатура. — *К. Д.*

43 По смыслу предложения, эти двое навели его на мысль о поступлении в духовное училище. — *К. Д.*

44 Константинэ Хомерики — участник революционного движения в Грузии. В 1902–1903 годах он участвовал в восстании крестьян Гурии, сотрудничал в большевистских газетах — *Д. Л.*

лость итальянцев, их успешность в технике, голод немцев и их ослабленность из-за питания суррогатной пищей. Половина сталинградских бывших пленных немцев умерла — после длительного голода их организм пищу не принял.

Румынии предрекает великое будущее — богатая страна (лес, хлеб, вино, нефть, уголь).

Его интересует оросительная система Грузии (ищет на карте), положительно оценивает проблему Самгори, только требует, чтобы хлопчатник в Грузии тоже сеяли, интересуется приобретёнными районами Грузии, металлургическим заводом (трубы), автозаводом в Кутаиси, вопросами электроэнергии, чаем и чаеводческими районами Грузии, их снабжением.

Его интересуют условия жизни и труда научных работников, пора обратить на это внимание: *«Мы не могли уделить должного вним ния н учным р ботник м, мы много их потеряли, они безропотно, тихо гибли».*

Вспоминает (не знаю, в связи с чем) брата Ладо Кецховели, Вано. Ненавидит того «бессовестного», который себя большевиком называл, «стукач»[45].

Соглашается с Чарквиани, что на сегодня самым богатым краем Грузии остаётся Кахети, но надо думать, что Западная Грузия отнимет это звание у Кахети развитием цитрусоводства.

Беспокоится из-за Закатала, винит Серго [Орджоникидзе] в том, что к национальному вопросу тот отнёсся по-комсомольски, он, говорит, хотел Борчало армянам передать.

Как товарища Сталина любят, как он подшучивает над женщиной, которая стол накрывает, как стараются не беспокоить его.

Он по-родительски тёплый, товарищ Сталин — улыбающийся, весёлый, с молниеносным, быстрым мышлением. Он спросит что-нибудь, отвечаешь, как будто не слушает, а острый ответ готов.

45 «Рахуна» на грузинском. — *К. Д.*

Маркс ошибался, когда симпатизировал коммунам в борьбе с абсолютизмом. Абсолютизм с точки зрения прогресса более приемлемый, объединяет народные силы, расширяет поле классовой борьбы, делает её глубже.

Несчастный Иоанн Грозный — «двух людей казнит, два месяца молится, вымаливает прощение у Бога», ударил бы смело, может быть, события 1605–1613 годов могли и не произойти.

По Сталину, «куруми[46] — *К ст учёных-звездочётов, инженеров*»[47]. Христианство разрушало рабство и насаждало феодальные взаимоотношения. Роль дворян — это военные, руководители хозяйства, они сплачивают общество.

(Чхавери — сорт винограда, выведенный в Гурии.)

Сталин и церковь: «Войне (анафеме) отвечайте войной. Духовенство сегодня совсем по-другому действует, и мы, согласно нашей программе, предоставили свободу церкви».

Вспоминает товарищ Сталин гурийцев: Антадзе (который расстрелял митинг), Гутниашвили — храбрец и искренний человек — его надо было бы спасти (но расстреляли в наше время).

К сожалению, истинное лицо и главные черты его [Сталина] характера в широких массах никто не знает. Самые характерные черты никто даже не попытался передать. Сталина можно представить как сжатую неисчерпаемую энергию, как человека, чьего сознания усталость абсолютно не коснулась; человек, который молниеносно, без всяких усилий, может переключиться от одного вопроса на другой — совершенно иной вопрос, при этом этот переход не как детское любопытство, а острое как бритва сознание.

Феноменальной является характерная для Сталина скорость осмысления каждого известия, какой бы отрасли оно

---

[46] «Куруми» — лица, отправляющие тот или иной культ; во втором значении — служители культуры, искусств, науки. — *К. Д.*

[47] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

не касалось, каждую информацию он молниеносно переносит в горнило принципиальной критики, с беспощадностью истины выдаёт её безошибочную оценку.

Сталина сравнивают со сталью, мол, такой же несгибаемый; тут подчёркивают твёрдость характера Сталина и его принципиальность, но это только одна сторона, можно было дальше пойти: Сталин не только стойкий и непоколебимый, как сталь, но и, как сталь же, эластичный, его сознательный аппарат больше похож на ту сталь, которая сгибается для того, чтобы быстрее выпрямиться — эта сталь согнутой никогда не остаётся. Стальная стойкость, стальная принципиальность, стальная гибкость... Прибавьте ко всему этому Сталина-шутника (беспощадного как к себе, так и к другим), жизнелюба, эпически простого — и перед всеми предстанет гений. Который придаёт красоту всему будущему миру, как великий режиссёр поставленному им шедевру искусства.

«Сколько земли приходится на члена колхоза в Грузии?» Кандид докладывает: «Число точно не помню, но очень мало, один — три гектара». Товарищ Сталин отмечает, что в Саратовской области на каждого колхозника приходится 23 гектара, а в Сибири в некоторых местах — 170 гектара. Поэтому, если у нас будет территория, смело можем заселять ещё столько же, сколько имеем сейчас заселённой.

Вспоминает Эгнаташвили. Вспоминает рачинцев, которые вместе с Орджоникидзе в 1926 году ехали из Шови: «Мы только начали, вы куда спешите?» — сказали они. И это после того, как пять часов пили!

История Грузии XIX века по Сталину: общественный рост и борьба против царизма, первая формула содержит развитие Грузии от маленьких княжеств Картли, Кахетия, Имеретия, Мингрелия до собственно Грузии, от Грузии до Грузии (с национальным моментом), от феодальных отношений — к буржуазии, от раба-крестьянина до пролетариата, от ремесленника-торговца до капиталиста; вторая формула содержит разные этапы борьбы грузинского общества против царизма.

[Содержание]

Борьба тергдалеульцев[48] против царизма грузинских феодалов, князья пытаются выступить от имени народа, феодально-монархическая оппозиция (конец этого движения — неудача, провал 1832 года[49] в борьбе крестьян против царизма и крепостничества). В этой борьбе ведущая роль — у крестьянского движения.

Буржуазия и её борьба против царизма, пролетариат и его борьба против царизма.

Если бы в борьбе против царизма победила буржуазия, мы бы получили независимую буржуазную Грузию, победил пролетариат, и получили независимую социалистическую Грузию в составе Советского Союза. Победа буржуазной революции была бы нарушением завещания Ерекле. «Буржуазная Грузия по-настоящему независимой не была бы, и грузинский народ не смог бы раскрыть свои творческие силы».

По мнению Сталина, история должна быть патриотичной. Это глубокая правда. О взаимоотношениях патриотизма и истории — где-то у меня есть примечание, в котором речь шла о «меньшем зле», о присоединении Грузии к России, о прогрессивной роли России (объективно) — таким образом освещалась история Грузии. *«Р зве недост -точно п триотично будет?»*[50], — сказал Сталин и добавил: «Лейтмотивом этой истории должен быть рост грузинского общества в условиях непрерывной борьбы с царизмом».

Из исторических взглядов Сталина — «отстающих бьют» — ярче всего пригодится для описания нашей истории XIX века.

История — патриотичная наука в том смысле, что патриоты — это передовой творческий класс. «Меньшее зло» — это всё равно зло, хотя у Ерекле другого, лучшего выхода не было.

---

48 Буквально — «испивших воды из Терека», обозначение тех грузин, которые получали образование и жизненный опыт в России. — *К. Д.*

49 Крупное восстание в Грузии. — *К. Д.*

50 Отмеченное курсивом написано на русском языке.

«Князья докон ли госуд рственность Грузии»[51]. Заключение: если это было зло, значит, завещание Ерекле было борьбой за то, чтобы многовековое стремление Грузии иметь связь с русским народом — осуществить путём избавления от этого зла. То есть — это борьба за то, чтобы стать свободными, сохраняя связь с Россией. Это завещание Ерекле предвидел великий Бараташвили, а осуществил пролетариат.

«Перекрыть»[52] Саакадзе — принцип призвать постороннюю силу приемлем только тогда, когда это служит прогрессивной цели.

Роль княжества: *«цементирующий элемент феод льного обществ , воинство — носители феод льной культуры»*[53].

Роль христианства. Оно служило укреплению феодальных отношений и уничтожению рабства, вывод — христианство есть религия нового прогрессивного общества, большая прогрессивная сила.

История Грузии XIX века в одном предложении — развитие грузинского общества и его борьба против царизма.

Мцигнобарттухуцеси[54] — *«Средство к к обойти духовенство»*[55]. Давид Строитель — *« бсолютизм н ч с»*[56]. Я тоже такого мнения был.

Сталин сомневается в том, что в XI веке в Грузии были такие же города-коммуны, как в Западной Европе. На самом деле сомнительно: если бы Тбилиси и другие грузинские города были такими, то абсолютизма Давида даже на час не хватило бы. *«Я з бсолютизм»*[57], — замечает, что

---

[51] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[52] Отмеченное курсивом написано на русском языке. В смысле *превзойти — К. Д.*

[53] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[54] Обер-секретарь, старший работников, пишущих некие положения, уставы, законы, документы, старший канцелярии. — *К. Д.*

[55] Отмеченное курсивом написано на русском языке. Слова Сталина. — *К. Д.*

[56] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[57] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[Содержание]

Маркс ошибался в том, что он был на стороне городов-коммун в их борьбе с абсолютизмом. Объединение страны способствует расширению и углублению классовой борьбы.

Не признаёт османскую и иранскую культуры (в этом он согласен с Марксом — это варварская ступень феодальных отношений), на самом деле это так — у них не разработано частное владение землёй, у них хан и паша дальше чиновника не пошёл, у них даже феодальный этикет не разработан.

«Народ переселили, и их культурный уровень на целую ступень отодвинули назад», — говорит Сталин о персах (речь идёт о переиданцах[58]). Разве то же самое не произошло со всеми, кто принял иранскую или османскую культуру: Самцхе-Саатабаго, Аджария или Азербайджан.

«Магометанство одолело христианство простотой, ясностью, практичностью».

Вспоминает о том, как поняли призыв о восстании в Картли (вне конкретного времени). Революция проиграла, и картлийцы зашевелились. Сталин пришёл к ним и посоветовал воздержаться от выступлений, так как теперь уже не время. Обиделись и упрекнули его: ты тоже на сторону князей перешёл. Не послушались, выступили и горько были наказаны...

Шутит над нами: армяне победили вас в этой войне — у них есть генерал Баграмян, а у вас, у грузин? Кандид говорит ему — у нас ещё больше генералов. Цинамдзгвришвили готов сказать ему, что этот великий генерал — сам товарищ Сталин. Но он опять спрашивает (в шутку): а у вас кто есть? Я ему говорю: «Это мы армянам скажем». Ответ ему понравился, улыбнулся и перевёл разговор на Леселидзе[59]. Ему жаль, что тот умер: «Мы хотели сделать его главнокомандующим, умный был, волевой, он из пешей артиллерии вы-

[58] Район Персии, куда власти Персии переселяли завоёванное и порабощённое население. — *К. Д.*

[59] Константинэ Леселидзе — генерал (1943) — *Д. Л.*

шел, напрасно погубил себя, преждевременно встал». Потом спросил, приехал ли Чанчибадзе[60].

Поведение евреев в этой войне: у них меньше всех Героев Советского Союза (пропорционально), они больше к хозяйственным организациям тянутся. Где появляется один из них, всех своих вокруг себя собирает, военное дело другим уступают. Никто их не опередит занять тёплое, безопасное место. Надо сказать, что и среди них тоже можно встретить бесстрашных воинов, но редко. А вообще...

Беседует с Кандидом о металлургическом комбинате, об автомобильном заводе, речь зашла о кузове — деревянный он будет, или металлический. Кандид защищает мнение о металлическом кузове, говорит, что так запланировано. Сталин воспротивился, металл нам нужен для труб, а Кандид указывает на скудость лесов. Сталин говорит о необходимости нормального лесного хозяйства: «Пора перестать довольствоваться тем, *«Что бог пос дил»*[61], а развивать лесное хозяйство».

Спрашивает об орошении, на карте обозначает орошаемые районы Грузии, заводится разговор о Самгори. Сталин готов защитить это начинание в Госкомсовете, если Грузия начнёт сеять хлопчатник. *«Не могу же я утвержд ть, что дв жды дв — семьдесят дв , д йте мне дост точно основ ний для з щиты»* — то есть Грузия, так же, как другие южные республики, должна втянуться в дело разведения хлопка. Товарищ Кандид уступает.

Вспоминает один случай о своей болезни (речь о выносливости организма). Сталина тогда отправили в ссылку, по дороге он заболел. Он где-то в Приволжье лежал в городской тюрьме. Как только чуть-чуть полегчало, встал и продолжил путь, хотя не советовали. «Я спешил добраться до места, собирался обратно бежать на работу». Говорит, что ехали в ужасных условиях. «В одном городе нас задер-

---

60 Порфиле Чанчибадзе — генерал-полковник (1945) — *Д. Л.*

61 Отмеченное курсивом написано на русском языке.

жали, определили в тюрьму, в двадцатипятиместный каземат поместили семьдесят человек, прилечь нельзя было, сидели на полу, у меня жар сорок градусов, вдруг начал потеть, стал весь мокрый, видно было, что кризис миновал. Выжил. Поехали дальше. С той ссылки я скоро сбежал».

Кто такой товарищ Сталин (советский национальный взгляд): товарищ Сталин совершенно новый человек. Советский человек. Он по национальности (не только по происхождению) — грузин, по убеждениям — коммунист, по практической деятельности — государственный деятель (создатель-организатор советского государства и Советского Союза), рулевой многонационального советского государства. Он первым долгом патриот этого государства, этой родины, этого органического соединения, этого культурного единения. Вывод: это значит, что он патриот Грузии. Товарищ Сталин — грузинский коммунист, настолько же он грузинский патриот. Сегодня быть патриотом без патриотизма к Советскому Союзу — отсталость, ничто подобное несовместимо для коммуниста (также патриотизм армянский, русский, украинский и т. д.). Гениальность структуры Советского Союза (в будущем организации всего мира) в том, что она не противостоит интересам союзных республик, она — олицетворение согласованности интересов этих республик.

Когда товарищ Сталин говорит: «*Я ск з л Грузин м*»[62] — этим он не отходит от Грузии, в нём говорит государственный деятель Советского Союза, который наравне разговаривает с народом каждой союзной республики — с русскими (они такие да такие), с евреями. Он, как рулевой Советского Союза, является отражателем равных прав всех союзных республик. Точно так же сказал бы и товарищ Молотов: «*Я ск з л Русским*»[63], и Микоян — «*Я ск з л рмян м*»[64], и т. д.

[62] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[63] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[64] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

За всё время своей политической деятельности товарищ Сталин был исключительным грузинским патриотом, он был грузинским коммунистом, самым передовым политическим деятелем. Сталин автор самой высокой и блистательной государственной формы нашего времени — Советского Союза, в котором будущее Грузии наравне с союзными республиками обеспечено.

Стиль Сталина.

Я наблюдал за этим гениальным человеком, и меня удивлял его стиль. Это недосягаемая, неподражаемая, неповторимая особенность гения. Деловые рассуждения, шутливость отражались в превосходной особенности.

Подражать этому стилю можно, но перенять его так же невозможно, как нельзя перенять гениальность Сталина. Поэтому подражатель поневоле оказывается в карикатурном состоянии.

Стиль работы товарища Сталина для нас может быть только руководящим, но никак не для подражания. Он для простого смертного неподражаем (а такому, как он, гению, подражательство не нужно).

Сталин — сжатая энергия, неиссякаемая энергия, он не сидит (ему не характерно сидеть), стоит красиво, ходит туда-сюда лёгкими шагами (видно, колени не подводят), останавливается, часто закуривает трубку, шутит, рассуждает, всё время стоит, редко садится в кресло, на минуту-вторую. Сразу встаёт (как будто случайно присел).

Беседовал о грузинской литературе. Он вспомнил какой-то эпизод из «Десницы великого мастера» Котъии [К. Гамсахурдиа] — *«Л з». «Я в м сейч с пок жу»*, — сказал и вскоре ушёл. Со второго этажа спустился на первый, и то ли со спальни, то ли с рабочего кабинета принёс книгу, прошло буквально две минуты, не больше. Интересовавшее его место в книге уже было найдено. Перелистал, прочитал нам и пошутил: «Засилие».

[Содержание]

22.10 [октября], утро. Мы с Симоном встали, думаем — рано. Товарищ Сталин, оказывается, давно встал, вышел во двор. С ним товарищ Кандид. Сталин остановился у цитрусового растения, что-то Кандиду показывает. На нём пальто (не форменное), в военной шапке, ходит и охотно беседует. Через некоторое время к ним присоединился врач Цинамдзгвришвили (товарищ Сталин увидел его и подозвал). Зашли в помещение, где кегли. Сталин кинул мяч... Потом поиграл с ними в бильярд. Боже, сколько энергии, сколько бодрости. На обратном пути прошёл через нашу комнату: *«Вот где я их пойм л»,* — сказал, поздоровался. Пошли завтракать.

Он мировой груз взял на свои плечи, подобно Амирану, гордо несёт с неиссякаемой энергией. В условиях классовых отношений, по нашему мнению, страну олицетворяет тот класс, который предпочёл «являться носителем прогресса», победа такого класса подразумевает расширение-углубление классовой борьбы.

Сколько чего я выучил за эти три дня, сколько смелых, новых научных мыслей мы приобрели в беседе с этим гениальным человеком (новым человеком). Как всё просто и ясно для этого титана, как он быстро и безошибочно объясняет и распутывает любой узел, как он быстро схватывает то, что главное, то, что руководящее.

(Запись беседы Бердзенишвили со Сталиным об исторической роли Георгия Саакадзе и царя Ерекле.)

Помню, зашёл разговор о Георгии Саакадзе и Ерекле.

Вождь отмечает чрезмерную горячность Георгия, его порывистость, и этим объясняет его политические ошибки. Но явно было видно, что он с большой симпатией смотрел на этого «Диди моурави»[65] смотрел на него как на прогрессивного деятеля.

---

65 «Великий управитель». — *К. Д.*

Во время беседы встал вопрос (по-моему, Цинамдзгвришвили поставил вопрос): кто значительнее, Саакадзе или Ерекле? Товарищ Сталин молчал, другие тоже (Симон, Кандид) молчали, я должен был ответить, что сравнивать их трудно; конечно, Ерекле важнее, я был в этом уверен. *«Пр вильно»*[66], — отметил сразу Сталин, после этого последовал новый выпад Цинамдзгвришвили: «Здесь (в учебнике) Ерекле недостаточно рельефно показан». Все замолчали и ждали, что скажет вождь (можно понять моё учащённое сердцебиение). Товарищ Сталин перелистал книгу (место, которое касалось Ерекле), перелистал туда-сюда, как бы вспоминая что-то, и сказал: *«Нет, Ир клий тут дост точно полно и пр вильно»*.[67]

Что это подтверждает? То, что Сталин считал Ерекле таким прогрессивным деятелем, каким был и Саакадзе, и предпочтение отдавал Ерекле. То, что Ерекле не был «поработителем, государем-полководцем», не был врагом народа и не был оторван от народа (про которых он писал на 116 странице своего «Краткого курса»), но был прогрессивным деятелем, который все свои силы тратил на защиту общества, на спасение. на восстановление и вызволение народа...

Так что не всякий царь есть «король», который завоёвывает другие страны... Историк, который будет изучать историю царей, должен описывать всё это вместе, в связи с историей общества.

К одному историческому высказыванию товарища Сталина

«Перекрыть»[68] — чтобы должны образом понять эту формулу товарища Сталина, мы обязаны помнить его руководя-

[66] Слово написано на русском языке.
[67] Отмеченное курсивом написано на русском языке.
[68] Слово написано на русском языке.

щий принцип в историческом мышлении: история — классовая борьба (речь идёт о классовом обществе). Всё то, что способствует расширению классовой борьбы, её углублению, т. е. прогрессу общества, всё это приемлемо, желательно (таковым является, например, образование феодальных отношений после разрушения рабовладельческого строя, таким же является возникновение рабовладельческой ступени, а вместо феодальной разрозненности состоялась победа буржуазии), и наоборот, откуда ясно: с такой мировоззренческой точки зрения надо оценивать каждое историческое явление в классовой борьбе, использование тем или иным классом чужой силы. Использование чужой силы не является принципиально недопустимым делом, и с нашей стороны не всегда это осуждается, если это служит прогрессу, если подразумевает «расширение и углубление классовой борьбы» (оно допустимо, и наоборот, если она не используется во имя прогресса, то это преступление).

В условиях классовых отношений, по нашему мнению, страну олицетворяет тот класс, который предпочёл «являться носителем прогресса», победа такого класса подразумевает расширение-углубление классовой борьбы. При привлечении чужих сил в этой борьбе необходимо предвидеть природу этой силы. Если она оправдывает цель, можно приветствовать, но если такая сила сужает основу классовой борьбы и разрушает её — приглашающий (независимо от цели) ошибается. Такая ошибка приравнивается к преступлению перед страной. Ошибку политического деятеля трудно отличить от преступления.

В V–VI веках дворяне пригласили персов и угробили царскую власть. В XI веке дворяне пригласили византийцев. Баграт IV пригласил войско язычников, Георгий II пригласил турков, Давид Строитель пригласил кипчаков. Это самый яркий пример приглашения, который стал предметом принципиального спора между сторонниками и противниками Давида. А приглашающий Давид укрепил за со-

бой имя «Строитель». Георгий Саакадзе пригласил персов (и это стало предметом принципиального спора), только в отличие от Строителя у обвинителей было преимущество в том, что приглашённый шах Аббас разорил Грузию, тогда как Давид с приглашёнными кипчаками Грузию «построил». Также против Георгия III повстанцы приглашали турков. В позднефеодальной Грузии такое приглашение османов князьями было обыкновенным делом (Атабаги, Гуриели, рачинские Эристави, Абашидзе, Гиви Амилахвари, ксанские Эристави, Абдулла бег, Александр II — царь Кахетии, Теймураз, Вахтанг VI). Приглашали русских не только против осман и персов, особенно Ерекле и Соломон I. У них у обоих была цель *«перекрыть внутреннюю сл бость»*[69]... Дальнозоркость Ерекле и тут примечательна: приглашённую силу расценивает с точки зрения собственной выгоды, и старается эти силы держать в рамках, чтобы использовать с максимальной пользой, а возможный ожидаемый вред предотвратить. Так что Ерекле принципиально поставил и вполне принципиально решил вопрос о приглашении посторонних сил. Он реально предусмотрел хорошие и опасные стороны приглашения. В этом деле защитниками его завещания были Лионидзе, Соломон II, Бараташвили, Чавчавадзе, а олицетворители-исполнители — Коммунистическая партия и её вождь товарищ Сталин. Георгий XII пригласил... Это было отчаянное бессилие больного...

Трактат. С грузинской точки зрения, приглашённые силы надо было обуздать с пользой для Грузии, точно так же нарушение этого трактата становилось разгулом этой силы. Приглашение, ставшее завоеванием пригласившего, — зло.

Когда товарищ Сталин говорит о предбуржуазийной централизации России, одной из причин (которая способствовала ускорению процесса объединения) он считает фактор внешнего характера — необходимость самообороны от монголов. Это — положение, принятое в итоге глубоко-

[69] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

го реально-исторического ясновидения, и которое товарищ Сталин не раз высказал словом *«перекрыть»* («Письмо большевику»...), и которое состоит в том, что невозможно разграничить друг от друга внешние факторы и внутренние, неправомерно считать, что история общества — итог взаимодействия внутренних факторов, точно так же эта история итог явлений внешнего характера. Учитывать надо и внешние, и внутренние явления, хотя окончательно определяющие всё-таки есть явления внутреннего характера.

Это положение товарища Сталина даёт нам ключ для того, чтобы надлежащим образом понять один из сложнейших вопросов истории Грузии. Это вопрос о том — как понять или что значит факт политического распада Грузии в XIII–XV веках. На самом деле это было такое же явление, как разрушение Киевской Руси, то есть этот факт показатель того, что Грузия разрушилась в итоге развития, по причине социальных успехов? Тогда бы получалось, что Киевская Русь была бы более продвинутой страной, чем Грузия XII века, что в XI–XV веках у нас была эра раннего феодализма.

Надо заметить: историк Давида деяния своего государя — завладеть чужими странами — считал посредническим делом. Мол, он был готов любую страну завоевать, присвоить и передать, подчинить Христу, поэтому стал вторым Павлом... А историк Тамары такие деяния считает завоевательством (захватничеством) (здесь он подразумевает Давида). Он восхваляет того справедливого короля, который не захватывает («отдаёт» Христу), а восстанавливает упавший, разорённый дом (подразумеваются язычники, а не именно христиане; это видно из перечня: дом Шарванշети, в Дарубанде...) и подобно Соломону, сидит среди них как советчик. Два противоположных взгляда, две взаимоисключающие идеологии, соответствующие двум обстоятельствам.

Орбели приглашают персов против Георгия во время восстания Демны.

Поведение Орбели при нашествии монголов (переход, следование за ними и их восхваление). Садун [?].

Гиви Амилахвари с турками...

Теймураз — Ерекле — кизилбаши.

Георгий Блистательный — монголы.

Осетины в XIII веке и грузинское дворянство.

Шанше Эристави, его племянник Зураб и Ерекле.

Ксанские Эристави, их дети, леки[70] и Ерекле.

Абдулла бег, кизилбаши и Ерекле.

Александр Бакарович, Александр Амилахварович, леки и Ерекле.

Использование внешней силы в классовой борьбе.

Наём чужого войска (Баграт IV).

Ввод чужого войска (Липарит).

Саакадзе.

Переход на чужую сторону (диди тавадеби[71]).

Превращение кахетинских крестьян в леков.

Деревенский мир.

Использование чужого господства (монголы, Ростом хан, Теймураз, прогресс, обеспечение условий для него, руководящая цель).

Практика *«перекрыть»*[72] в исторической реальности. Возможно, нигде в другом месте эту практику так часто не применяют, как в Грузии — до разрушения собственного национального рубежа. С точки зрения грузина, в таких условиях национальная обособленность никогда не находилась за китайской стеной, хотя грузинская политика в основном исходила из грузинских национальных интересов (конечно, по-феодальному). В таких условиях была разработана изумительно гибкая политика, которой блестяще пользовались грузинские политические деятели, что русским политикам казалось *«дьявольских дел м стер»*[73] (характеристика С. Леонидзе).

[70] Лезгины, часто нападавшие на грузин. — *К. Д.*

[71] Великие князья. — *К. Д.*

[72] Слово в кавычках написано на русском языке.

[73] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

Александр — кахетинский царь, Георгий Саакадзе, Ерекле, Гиви Амилахвари, Соломон Лионидзе были не одиноки (наверное, Георгий Блистательный из того же ряда), все они ловко использовали принцип «перекрыть»[74] в защите Грузии.

Минадои[75], во второй книге.

Сентенция: *«Н этом происшествии с Симоном следует поучиться тому, к к быв ет оп сно вмешив ть чужеземцев в свои дел для помощи себе или з щиты: тут ясно видно, что нет вещи более сомнительной или г д тельной, чем доверие к ним, обещ ния их. И что они дерзко пойдут н любое злодеяние, лишь бы присвоить себе чужие вл дения».*

«Перекрыть»[76]

В нашей истории немало сведений о том, что царь или феодалы во время борьбы между собой обращались к чужой силе (после Леонтия). Это, как видно, не раз становилось предметом принципиальных споров. Известно несколько форм использования чужой силы... У Ерекле в трактате был принцип обуздания приглашённой силы, этот принцип не меньше Ерекле предусматривал Давид Строитель, как об это документировано свидетельствовал его историк. Давид изучил нравы кипчаков, предусмотрел возможности, какую пользу могло принести стране их приглашение, и *чтобы «перекрыть» внутреннюю сл бость в борьбе с внешними и внутренними вр г ми*[77], решил их ввести. Но он (Давид) так упорядочил их дело, что кипчаки были безопасными для развития Грузии, и служили только её усилению (во вне-

[74] Слово в кавычках написано на русском языке.

[75] Видимо, имя автора. — *К. Д.*

[76] Весь выделенный курсивом абзац и заголовок раздела — на русском языке. — *К. Д.*

[77] Отмеченное курсивом написано на русском языке.

[Содержание]

шних и внутренних делах). История настаивает на этом принципе: защита свободы Грузии, усиление, объединение и развитие её государственности. Этого принципа придерживался и Ерекле, и Саакадзе (именно это подразумевали Тбилели, Арчил), но[...][78] которые этот принцип отвергали: приглашавшие османов князья (Дадиани. Гуриели, Атабаги, рачинские Эристави).

Феодальное государство. С врагом сговорятся князья по одному (когда центр бессилен).

На сторону врага переходит князь (когда центр ещё борется).

Пришедшего врага сопровождает тот или иной князь (и воюет со своими).

«Родовой строй» и «чужой».

Чужого приводят, когда род проявляет тенденцию развала. Самые жестокие бои именно здесь (Шола и Шарамамбала Гудушаури...). *«Чтобы перекрыть».*[79] Так родились Дадиани, Дадешкелиани, Казбеги, Джапаридзе...

При чисто родовом строе такой вопрос *«перекрыть»*[80] не существует. Он появляется пропорционально разрушению родового строя. Составляющие родового строя друг с другом не смешиваются.

После того, как разрушается целостность рода, после того, как появляются классы, в классовом обществе (по происхождению оно естественно связанное тысячами нитей, традицией, верой) легко появляется тенденция чужой помощи, со стороны того или иного человека, той или иной группы.

Ныне чужой уже не такой, как в старину (при родовом строе), особенно если единоверие присутствует, как это было, скажем, на Западе. Постепенно чужой становится своим.

---

78 Лакуна в тексте.

79 Отмеченное курсивом написано на русском языке.

80 Слово написано на русском языке.

Александр Дмитриев[1]

Всеволод Вишневский как культурный амбассадор: в поисках модернистской составляющей советской мысли[2]

Советская мысль — сложный, многослойный комплекс представлений и ориентиров социального действия и культурного творчества, далеко не сразу сложившийся после октября 1917 года или Гражданской войны и не исчезнувший в одночасье на исходе 1991 года. Ее история пока не написана — ведь очевидно, что при всей кратковременности и известной одноплановости она все же сложнее и полифоничней привычных картин эволюции «русской мысли». Один из распространенных подходов для описания советской мысли — отсылка к внешним контурам, значимым особенно для иностранных наблюдателей и экспертов, которые к этой области в свое время относили все течения, так или иначе *территори льно* свя-

1 Александр Николаевич Дмитриев — НИУ ВШЭ.

2 Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

[Содержание]

занные с границами СССР (включая и диссидентов и эмигрантов, начиная с середины 1920-х годов) — но с неизбежной для «изучения врага» акцентировкой на марксистско-ленинские принципы и понятия[3]. Но неизбежными остаются и попытки нащупать содержательный стержень советской истории идей, куда относились бы не только, например, Николай Марр или Михаил Лифшиц, но и фигуры куда более спорные в плане их советскости, вроде Михаила Бахтина, Юрия Лотмана или Мераба Мамардашвили. Был ли главным, несущим элементом этого стержня марксизм, большевистский проект, советская идентичность или послереволюционная история (пусть даже в негативном виде, в смысле отталкивания) — не так важно; скорее нужно отметить ключевую значимость для советской мысли не только философского или даже идеологического самоопределения, но и культуры и особенно литературы в ее мировоззренческом статусе. К словесности первой половины XX века это относилось особенно — ведь в силу цензурных особенностей (впрочем, как и в Российской Империи) именно в литературе и литературной критике проговаривалась те социально-политические идеи, которые в ином случае являлись достоянием публицистики и прямой партийной борьбы. В последние десятилетия в историографии именно понятия модерна, Modernity стали ключом к пониманию процессов XX столетия — и не только к «развивающимся» обществам. Пока в спорах о природе и характере советской модерности преобладают голоса социальных историков, но мне представляется что связанные именно с литературой работы отечественных и зарубежных филологов Веры Проскуриной, Ирины Шевеленко, Аркадия Блюмбаума, Илоны Светликовой, Евгения Добренко, Леонида Кациса, Ильи Кукулина и Марии

[3] См. выпуски начатого Ю. М Бохенским и издаваемого в швейцарском Фрибуре авторитетного журнала «Studies in Soviet Thought» (1961–1992).

Майофис дают достаточно оснований для понимания политических импликаций модернизма и в целом для прочтения художественной словесности и критически баталий сталинского времени в плоскости интеллектуальной истории советского общества.

Драматург и писатель Всеволод Вишневский (1900–1951) был весьма популярен в 1930–1960-е годы и в меньшей степени в последние советские десятилетия; в послесоветский период о нем вспоминают в первую очередь как об авторе «Оптимистической трагедии» (1932). В последнее время он стал одним из героев работ Елены Гальцовой, Ильи Кукулина и Леонида Бабиченко; упоминает о нем и Катарина Кларк в недавней масштабной книге о словесном искусстве и мировоззрениии 1930-х годов[4]. Пьесы Вишневского с первого взгляда действительно легко принять за типовые соцреалистические, поскольку в них эксплицитно ставятся и решаются проблемы становления коллективного героя, воспитания массы, соотношения стихийности и сознательности в решающие годы революционного порыва и Гражданской войны. В то же время и его современникам в 1930-е был очевиден более сложный характер драматургии, явно ориентированной на до- и особенно послеоктябрьские образцы. Ниже мы рассмотрим несколько эпизодов его биографии, важных не только в литературном отношении, но в широком социально-идеологическом

[4] После выпуска пятитомного (в шести книгах) Собрания сочинений писателя в 1954–1961 годах, в серии «Жизнь замечательных людей» о Вишневском вышла книга: *В. Хелемендик*. Всеволод Вишневский. М., 1980; *Е. Д. Г льцов* . Западные писатели-модернисты в журнале «Литературный критик». Пруст, Джойс, Дос Пассос // Постижение Запада. Иностранная культура в советской литературе, искусстве и теории. 1917–1941. Исследования и архивные материалы. М., 2015. С. 669–686; *И. В. Кукулин*. Машины зашумевшего времени: как советский монтаж стал методом неофициальной культуры. М., 2015; *K. Clark*. Moscow, the Fourth Rome: Stalinism, Cosmopolitanism and the Evolution of Soviet Culture, 1931–1941. Harvard, 2011.

контексте 1930–1940-х годов. Ведь специфика фигуры Вишневского как раз и заключалась в том, что его творчество и общественная роль не ложится в готовые лекала главных течений в ранней советской мысли и литературе — или попутническо-«западнического» (Эренбург, Каверин), или рапповско-«официозного» (Либединский). В равной степени не вписываются главные идеи Вишневского и в наиболее интересный, пожалуй, ныне поток стихийно-низового словесного творчества 1920-х (Платонов, Вс. Иванов, отчасти Леонов) — он «опоздал» на десятилетие, и эта задержка оказалась для него принципиальной.

Здесь уместно сказать, что и сама советская литература, включая практику Алексея Горького и его сподвижников, конечно же, была шире провозглашаемых с начала 1930-х и затем неоднократно повторяемых догм социалистического реализма. Мы покажем значимость Вишневского, а главное — его специфического типа мысли — не только для эволюции литературы, но и для социальной или интеллектуальной истории «советской цивилизации». Его пафос питался настойчивым желанием расширять внешний и общеполитический контекст новой культуры[5], активно задействовать достижения мировой литературы для продвижения «наших завоеваний» — уже после Великого перелома[6]. Эта задаваемая отнюдь не только Вишневским доминанта будет важна для всей последующей советской идеологии: речь идет не о «либеральном», но скорее о технократическом западничестве, которое неявно сталкивалась с другой, и вероятно более громко звучащей с 1934–1936 годов, патриотически-изоляционистской тенденцией русского

5 См. подробнее: *М. Ш. Дэвид-Фокс*. Витрины великого эксперимента. Культурная дипломатия Советского Союза и его западные гости, 1921–1941 годы / Пер. с англ. М., 2015.

6 Об институциональных рамках рецепции западной литературы в 1930-е и позднее см.: *Nailya Safiullina, Rachel Platonov*. Literary Translation and Soviet Cultural Politics in the 1930s: The Role of the Journal Internacional'naja literature // Russian Literature. 2012. Vol. 72. № 2. P. 239–269.

«национал-коммунизма»[7]. Как этот «особый курс» оказался возможным, чем был мотивирован и насколько сводился к одной, пусть и колоритной фигуре? Каковы его внелитературные детерминанты и факторы? Было ли это своеобразным продолжением нэповского проекта или вполне отвечало тому, что теперь принято именовать «сталинской модернизацией»?

Гимназист и самовольно сбежавший на войну с немцами доброволец Вишневский с фронтовых времен 1917 года выбрал (хотя и не сразу) сторону большевиков и сражался в лагере «красных» все время гражданской войны. В литературу он пришел далеко не сразу — и именно с «европейского» фронта, потому что немецкой теме и становлению нацизма была посвящена одна из его дебютных пьес — «На Западе бой» (он репетировал ее и с Мейерхольдом; хотя в итоге оба создатели постановки стали конфликтовать друг с другом). Писателем он стал довольно поздно по меркам своего поколения: благодаря «культурному» воспитанию и гимназической выучке молодой Вишневский в годы НЭПа активно работает в Военно-морской академии и занимается реферированием и экспертной оценкой зарубежной, в первую очередь английской, технической литературы по флоту и смежным отраслям. С первых драматургических опытов, даже будучи автором одобренной самим Буденным «Первой Конной» (1929), он особенно интересовался уроками Брехта и немецкого экспрессионизма, включая и выполненные им переводы пьес Фридриха Вольфа. Можно сказать, генералом советской литературы моряк Вишневский стал не сразу, но довольно быстро (хотя в партию окончательно был принят — после прежних «дисциплинарных» казусов — только в 1937 году). Один из знатоков советской литературно-политической истории цитирует показательную автобиографию Вишневского:

[7] *Д. Л. Бр нденбергер*. Национал-большевизм: сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания, 1931–1956 гг. / Пер. с англ. СПб., 2009.

> Изучал для военно-научной исследовательской работы немецкий, французский и английский языки. Дал в 1925–1930 гг. для Военно-Морской Академии курс «Материалы по изучению морального элемента английского флота», «Командный состав английского флота», «Юнги, матросы и унтер-офицеры английского флота», «Резервы личного состава английского флота», «Личный состав финского флота» и др. Данный труд принят В<оенно>-М<орской> Академией как пособие (...) В 1927 году приказом Реввоенсовета СССР зачислен в штат Военно-Морской Академии. (...) Приказом Реввоенсовета СССР в апреле 1931 г. был направлен на оборонную работу в литературе. Получил назначение начальником Военного отдела Ленинградского — Балтийского ЛОКАФа и Начальником военных курсов для писателей. В декабре 1931 г. переведен для работы в Москву для руководства всесоюзной оборонной литературной работой. Назначен в редколлегию журнала «Знамя»[8].

Вишневский был близок к внутрирапповской группе «Литфронт», оппозиционной руководству этой довольно разношерстной ассоциации «неистовых ревнителей» (пик активности «Литфронта» пришелся на 1930 год)[9]. Споря уже после постановления 1932 года с весьма известным «пролетарским» драматургом Владимиром Киршоном, литературный дебютант Вишневский держался наступательно. С самого начала

---

[8] Цит. по: *Л. М ксименков*. «Не надо заводить архива, над рукописями трястись» // Вопросы литературы. 2008. № 1. Часть этих работ отложилась в личном фонде Вишневского в РГАЛИ.

[9] См. также: *В. А. Шошин*. Ленинградское Балтийское отделение литературного объединения Красной армии и флота (1930–1934) // Из истории литературный объединений Петрограда — Ленинграда 1920–1930-х годов: Исследования и материалы. Кн. 2 / Отв. ред. В. П. Муромский. СПб., 2006; *З. С. З кружн я, Д. С. Московск я*. Институциональное измерение советской литературы. К истории забытого литературного объединения ЛОКАФ // Филологический класс. 2018. № 2 (52). С. 12–18.

«задержанной» публичной литературной биографии (после первых проб пера начала 1920-х) он активно ставит — не в самый идеологически удобный момент — на освоение новейшей западной «литературной техники». В личных письмах Вишневский писал Киршону в ответ на статьи в «Известиях» (и полемику в Оргкомитете будущего Съезда советских писателей[10], а также на страницах журнала «Советский театр») весны 1933 года развернуто и довольно резко:

> Я начал изучение Запада до войны; вел его (своей шкурой) на войне 1914–1917 годов; вел во время Гражданской войны (особая работы среди пленных, работа со «спартаковцами» на Украине в 1918–1919 годах); после войны (плавая в германских водах) и так далее. Писал о Западе статьи — об итальянских, германских и других моряках с 1921 года. Я пять лет вел специальную научную работу по Западу в 1925–1930 годах и дал нашей [Военно-морской] академии *первое советское* исследование об Англии: пособие для кафедры (если интересуешься — пришлю)...
> К основной военной работе своей — изучению живых сил вероятных противников, я прибавлю теперь раздел «Художественная литература, ее место в обороне и войне». Изучение Запада веду неотступно. Джойс и другие — анализируются, как идеологи, выразители определенных процессов в интересующей нас среде. То, что может быть интересным, полезным– я возьму, как берёт всякий исследователь, художник. (Проверь, как росла твоя культура, что брал ты, как брал.)
> Вся эта система взглядов выросла у меня примерно за двадцать лет[11]...

[10] *В. М. Киршон*. Драматургию — на передовые позиции // Известия. 1933. 20 апреля; Литературная газета. 1933. 5 марта.

[11] *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений Т. 6. С. 433. Вишневский ссылается на свою пьесу «На Западе бой». Оппонентом Вишневского был также весьма влиятельный тогда Валерий Кирпотин (1898-1997). См. их переписку 1933 года в кн.: *В. Я. Кирпотин*. Ровесник железного века: Мемуарная книга. М., 2006. С. 220–222.

Итак, специфика «западничества» Вишневского диктовалась, помимо его краснофлотского экспертного прошлого, особым моментом первой половины 1930-х, когда Советский Союз выстраивал новую доктрину безопасности, оглядываясь на сложные и далеко не сразу очевидные перемены мировой конъюнктуры[12]. После низвержения недавних вождей РАППа смена приоритетов и ставка на «спецов» не просто лояльных, как в годы НЭПа, но уже «своих», давно и искренне преданных (тут Вишневский подходил идеально) сочеталась в политике Сталина с селективным привлечением к внешним делам прежних оппозиционеров, вроде Радека (назначенного в 1932-м главой специально созданного Бюро международной информации ЦК)[13]. Советский Союз нуждался не только в военных и разведывательных знаниях о Западе, но и в новом его освоении уже после «Великого перелома», в расширенном переопределении мировой культурной «повестки дня» под знаком антифашизма. Это новое понимание Запада было ориентировано не только вовне, помимо прежних союзников по линии ВОКС и дружественных учреждений интернациональной сети вездесущего и предприимчивого Вилли Мюнценберга[14], но и вовнутрь — с ориентиром на новую образованную и уже сугубо советскую публику (включая новые когорты студенчества и интеллигенцию), в духе «ифлийства».

---

12 Сводка работ о военных приготовлениях и тревогах второй половины 1920-х годов: *М. А. Колеров*. Сталин: от Фихте к Берия. Очерки по истории языка сталинского коммунизма. М., 2017. С. 352–356.

13 *Г. А. Бордюгов*. Гитлер приходит к власти: новые доминанты внешнеполитических решений сталинского руководства. 1933–1934 годы // Отечественная история. 1999. № 2. С. 27–45; *О. Кен*. Карл Радек и Бюро международной информации ЦК ВКП(б), 1932–1934 гг. // Cahiers du Monde russe. 2003. P. 135–177.

14 *S. McMeekin*. The red millionaire: A political biography of Willi Munzenburg, Moscow's secret propaganda tsar in the west. New Haven: Yale University Press, 2003.

Особенно ревниво в полемике первой половины 1930-х Вишневский защищает новую повествовательную технику, связанную с именами британского модерниста Джойса, известного в Советской России с начала 1920-х годов[15], и американца Дос-Пассоса. При этом подчеркнутом обращении к «буржуазным» авторитетам, опираясь на пример классиков марксизма, он позволяет себе прямо выговаривать Киршону и обвинять его в сектанстве и ложном чувстве самодостаточности:

> Ты грубо ведёшь себя («Дядя видал, как барин едал», «братишка Джойс»). К чему это? Попробуй прочесть Джойса (трех периодов: 1912,1922,1932–1933-его), дай анализ и выступи с публичной оценкой объекта, который так вас тревожит и раздражает. Это же элементарно! Как можно спорить, да еще порочить другого, не зная почему и как этот другой высказывается о Джойсе; более того не зная, *почему* и *к к* этот другой высказывается о Джойсе, более того — не зная, кто такой Джойс!
>
> Ты долбишь в запале о *кл ссическом н следстве. О*чевидно где-то наследство внезапно кончается на Чехове, и дальше волей Киршона и других идёт всеобщая запретная зона. «Тут плохо, и не ступите сюда»...
>
> Но как всё-таки быть: существует мир, человечество, классы, идет борьба. Есть искусство (Чаплин, Гриффит, Джойс, Пруст, Барбюс, Жироду, Ремарк, Роллан, Уэллс, Тагор, Киплинг и другие). Оно сложно, в нём непрерывные столкновения и изменения. (Ты, может быть, вспомнишь как ты

[15] См. неоднократно переиздаваемую работу: *С. Хоружий*. «Улисс» в русском зеркале // Джойс Джеймс. Собрание сочинений: В 3томах. Т. 3. М., 1994. С. 363–605. Первооткрывателем «Улисса» в России стал создатель «Мы» Евгений Замятин, автор в данном контексте далеко не случайный, связанный и с левыми идеями, «попутничеством» 1920-х и с технократическим сознанием, а также с флотскими делами: *Е. З мятин*. Джеймс Джойс. «Улисс» // Современный Запад. Кн. 2. 1923. С. 229 (раздел «литературной хроники»).

> и твои друзья относились недавно к Барбюсу и «Монду»? Где гарантии ваших безошибочных суждений?)
> Наши учителя показали нам, как надо брать и потрошить противников. Не было «запретных книг» для Маркса и Ленина. В познании жизни надо брать все (Дело уменья, конечно)[16].

В 1933 году, накануне Съезда писателей, Вишневский был среди самых активных публичных защитников методов Дос Пассоса и Джойса для развития советского искусства. В духе времени его статья на страницах недавно возникшего журнала «Литературный критик» называлась «Знать Запад!»[17] В отличие от декларации члена «Серапионовых Братьев» Льва Лунца десятилетней давности («На Запад!»), речь теперь шла не о развороте к занимательности, вопреки устаревшему «учительству», а об освоении ремесла и наступательной техники. Характерной в этом смысле была дискуссия на страницах «Знамени» о советской литературе и Дос Пассосе[18] в 1933 году — где помимо Вишневского, Киршона, Кирпотина, Зелинского, Сте-

[16] *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений. Т. 6. С. 434–435.

[17] *Вс. Вишневский*. Знать Запад! // Литературный критик. 1933. № 7. С. 79–95; Вс. Вишневский. О современниках и Шекспире: Записи 1932–33 года // Драматургия. М., 1933. С. 22–40. Советская литература и Дос-Пассос: [Материалы дискуссии, организованной редакцией журнала «Знамя» и оборонной комиссией Оргкомитета СП СССР] // Знамя. 1933. № 5. С. 147–178; № 6. С. 142–169. (На фронтах литературы.) Выступление В. Вишневского на Пленуме Оргкомитета: *Вс. Вишневский*. Новый материал требует новых изобразительных средств // Советский театр. 1933. № 2/3. С. 16–18. См. подробней о контексте столкновений в драматургии первой половины 1930-х: *В. В. Гудков* . Рождение советских сюжетов: типология отечественной драмы 1920-х — начала 1930-х годов. М., 2008; *К. И. Плотников*. История литературной организации Всероссдрам (по материалам Отдела рукописей ИМЛИ РАН). Диссертация... канд. филол. наук. М., 2015.

[18] *L. W. Wagner*. Dos Passos: Artist as American. Austin: University of Texas Press, 2011; *John Trombold*. From the Future to the Past: The Disillusionment of John Dos Passos // Studies in American Fiction. Vol. 26. № 2. 1998. P. 237–256.

нича и Фадеева, участвовал своеобразный альтер-эго автора «Опимистической трагедии» — Александр Михайлович Лейтес (1901–1976). Плодовитый обозреватель, начинавший в Харькове с успешной карьеры союзника и летописца местных авангардных течений, он после 1930 года благоразумно перебирается в Россию и становится одним из специалистов по западным литературам (продолжая писать о Шевченко или украинских мотивах). В 1934, помимо статей в оборонном «Знамени», он выпускает обзорную книгу о сюжетах грядущей войны, встраивающейся в целую линию характейной социальной фантастики той эпохи[19]. Критик Лейтес пишет гораздо осторожнее и идеологически выдержанней по сравнению с драматургом и сценаристом Вишневским: выстраивая схожую линию освоения западных художественных и идеологических уроков, он делает акцент на дистанции и постулированных преимуществах социализма, а не на потенциальном заимствовании и использовании реальных достижений. Приоритетным оказывается повышение бдительности:

> Из глицерина можно делать мыло и... бездымный порох; из хлора — хлористую воду для хозяек и... самый жестокий газ, фосген; из брома можно делать слезоточивые газы. (...) Аналогия эта поможет нам осознать и «двойное назначение» буржуазной художественной продукции, якобы проникнутой мирными установками, а по сути являющейся литературой «военного потенциала». Раньше мы, локафовские критики, игнорировали подобную глицериновую беллетристику, сосредоточивая все внимание на действующей литературной армии империализма: в результате многие психологические резервы, какие накапливались милитаристской литературой, оказывались вне сферы нашего внимания[20].

---

19 *М. Фоменко (сост.)*. Бумажные войны. Военная фантастика, 1871–1941. [М., 2015]

20 *А. Лейтес*. «Военный потенциал» западных литератур // Знамя. 1933. № 1. С. 180

Наступательность и патетика Вишневского были весьма заметны на общем литературном фоне. Накануне Первого Съезда Горький в статье «О бойкости» резко пройдется по романтизму и «грубости» «Оптимистической трагедии», все-таки отмечая и заслуги «наиболее шумного писателя из группы бойких»[21]. Интересно, что советский классик отметил у Вишневского ту же зависимость от модернистской драматургии Андреева, что и язвительный Георгий Адамович в «Последних новостях»:

> У Вишневского все глубоко патетично, — и он, очевидно, не подозревает, насколько его революционная трагедия похожа на те «мистерии», которые лет тридцать тому назад ставились иногда на любительских спектаклях в Калуге или Костроме, в сукнах или без сукон, — по Метерлинку или по Леониду Андрееву, для потрясения прекрасных мещанских душ и во славу новой солнечной красоты[22].

И все же именно современный Запад и советские новинки были для Вишневского явно важней его «гимназического» багажа. Тут советский литературный «бонза» оказался куда сообразней эпохе, чем талантливый эмигрантский поэт и наблюдательный критик. И недавние нападки на Джойса (со стороны покровительствуемого Горьким Дмитрия Святополк-Мирского, недавнего «возвращенца» из Англии или пассажи из доклада некогда влиятельного Радека на Съезде писателей в 1934 году) — теперь, уже в середине 1936 года не так страшны для драматурга[23]. В журнале «Знамя», руко-

---

21 *М. Горький*. О бойкости // Правда. 1934. № 58. 28 февраля.

22 Цит. по: *Г. В. Ад мович*. Литературные заметки. Кн. 2 (Последние новости 1932–1933). СПб., 2007. С. 248–249 (Последние новости. 1933. 11 мая).

23 *Д. Мирский*. Джеймс Джойс // Год шестнадцатый. М., 1933. Альманах 1. С. 428–450 (статья помещена рядом с пародией Архангельского, упомянутой в следующем примечании); *К рл Р дек*. Современная мировая литература и задачи пролетарского искусства. М., 1934.

водителем которого он оставался почти полтора десятилетия, Вишневский не раз позитивно высказывался о Джойсе[24], а осенью 1936 года опубликовал по свежим следам очень интересный отчет о своей поездке в Европу — Польшу, Чехословакию, Австрию, Францию и Италию, а также Германию (в мае он встречался в Париже с самим Джойсом, о котором теперь — уже после Первого съезда и радековской критики писал более сдержанно — но без «заушательства»). Начинает Вишневский свой публичный отчет о поездке со скрытых отсылок к Шпенглеру:

> Европа — одна из пяти частей света — может быть рассматриваема как большой западный полуостров Азии. Полагают, что слово «Европа» исходит из семитических корней «эреб» — тьма, закат, запад... В Европе создалась культура, получившая всесветное распространение... В данное время Европу населяет до четырехсот миллионов... Запад является фактором, который мы должны изучить всесторонне. Главный фронт борьбы, фронт против фашизма, против коалиции противников — на Западе[25].

Нетрудно увидеть ближе к концу уже не Шпенглера, но парафраз новой политики «народного фронта», официально одобренной на VII Конгрессе Коминтерна в 1935 году. Вишневский не просто рассказывает об успехах советских фильмов, которые он в Париже или Варшаве и Праге представлял, но и говорит о специфике и разнообразии довольно пестрой «западной» публики, включая

[24] Увлеченность драматурга английском романистом даже сделал его объектом пародии известного «пересмешника» Александра Архангельского (1889-1938): *А. Арх нгельский*. Искатели Джемчуга Джойса (отрывок из романа). Посвящается В. Вишневскому // Год шестнадцатый. М., 1933. Альманах 1. С. 484.

[25] *Вс. Вишневский*. В Европе (Из путевого дневника) // Знамя. 1936. № 10. В дальнейшем цит. по: *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений Т. 5. М., 1961. Т. 5 С. 491

и русинов, и эмигрантов и колеблющихся. Рефреном был рост значимости советского искусства, послом которого он себя чувствовал:

> На Западе, рассматривая одну сторону общественной жизни за другой, проникая то в трущобы, то в ветхозаветные салоны, то в ателье художника, — видишь, ощущаешь непрерывность воздействия нашего бытия, нашей системы, наших идей на зарубежный мир. Мои мысли обращаются к новому центру мира, к новой его столице Москве. Отсюда ждут света, новых открытий, нового искусства. Запад дошел до понимания нашей мощи и плодотворности. Паломничество на московские фестивали театра и кино — явление исторически мировое. Художественный Париж и Нью-Йорк идут к признанию приоритета Москвы. О нашем искусстве, думаю я, на Западе и в Америке искусствоведы сейчас пишут больше, чем у нас[26].

Вероятным аналогом этих литературных путешествий середины 1930-х может выступать даже не недавняя лефовская репортажность Сергея Третьякова, но итальянские и американские впечатления того же времени Александра Дейнеки — советского мастера интернационального арт-деко. Неоримская эстетика муссолиниевской Италии, скука «праздного класса» и американская деловитость (позитивно отмеченная Сталиным в известной беседе 1931 года с Эмилем Людвигом) схвачена советским художником остро и точно, как фон его же советских масштабных полотен о «новой жизни». Из расположенных к журналистике и литературе политиков и дипломатов первой половины 1930-х к специфическому западничеству Вишневского был близок Александр Аросев, ставший недавно — в своей нетипичной типичности для большевистских функционеров второй когорты — героем специальных изысканий американского

[26] Там же. С. 534.

историка Майкла Дэвид-Фокса[27]. Анализируя уроки венских столкновений 1934 года, Вишневский пишет как стратег будущих боев и критически отсылает к прежней традиции «попутнических» литературных путешествий на Запад. Ему явно тесно в амплуа автора травелогов — он постоянно сбивается, и в публицистике и даже в личных письмах (как мы увидим далее) на политические обобщения, для которых ищет научных, экспертных обоснований — ради прямых практических выводов и уроков:

> Веками вколоченные нормы капиталистического права были путами. Люди шли на смерть, на всё — за исключением поступков против частной собственности. В этом повинна социал-демократическая трусливая, сверхподлейшая работа.
> Вот о чём надо писать, вот что нужно уметь видеть — механику борьбы!
> А у нас годами писатели-туристы писали о «разложении» Европы, набрасывая картинки отельной жизни, дансингов и прочее[28].

Позитивно отзываясь на страницах «Знамени» о Чаплине, Пикассо и наблюдая за становлением цветного кино[29], Вишневский особенно подчеркивает важность личного соприкосновения активного и ангажированного наблюдателя и эксперта с опытом западной жизни:

> Я избавился от ощущения «заграницы». Чувствую слитность, единство мира, органику человечества. Этому край-

[27] *M. David-Fox*. Stalinist Westernizer? Aleksandr Arosev’s Literary and Political Depictions of Europe // Slavic Review. 2003. Vol. 62. №. 4. P. 733–759 (эта статья стала главой в книге, упомянутой в примеч. 3).

[28] *Вс. Вишневский*. Т. 5. С. 511. Ср. попытку общего обзора: *Е. Р. Поном рев*. Типология советского путешествия. СПб., 2011.

[29] *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений. Т. 5. С. 555–557.

не помогли простые встречи с пролетарскими товарищами, внутреннее самоутверждение художника и, думаю, утверждение со стороны здешнего мира искусства. Ощущение и право быть на нужном и должном месте в Париже, то есть значит и везде в иностранном мире, добыто. Это сказывается в сотнях психологических и общественно-бытовых деталей: в том, как держатся французы со мной, в их приятии, в их дружбе, в их интиме.

Быть дома, в мастерской у ряда французских художников и писателей — это хорошо, полезно и ценно...

Мир, ведомый раннее из монографии репродукции и так далее — стал миром реальным, ощутимым[30].

Путевые заметки Вишневского — удивительная и характерная смесь острых бытовых зарисовок с «семенами» будущих изобличений в духе Жданова; скрытой точкой отсчета является «наш» советский коллективизм — не только пролетарский, но в первую очередь военный, государственный, отсылающий в духе второй половины 1930-х и к «славе русского оружия»[31] и к прежним идеям Вишневского еще 1920-х годов о единстве воина, техника и гражданина:

Отъединенность людей поразительна. Всяк бытует по-своему. И это рождает больное искусство. Я смотрел последние работы сюрреалистов. Патология, дикая мистика, сукку-

30 Там же. С. 548. Ср. о визитах в Европу Бориса Пастернака и в связи с Вишневским: *Л. Флейшм н.* Борис Пастернак и литературное движение 30-х годов. СПб., 2005; Конспект беседы Бориса Пастернака с Всеволодом Вишневским и Гасемом Лахути 29 января 1937 г. / Вступит. статья, публ. и коммент. И. Г. Венявкина // Пастернаковский сборник: Статьи и публикации. Вып. I / Ред. А. Л. Оборина и Е. В. Пастернак. М., 2011. С. 450–462.

31 Эти настроения очевидны в записках Вишневского о путешествии на Дальний Восток в 1939 (опубликованных лишь посмертно, в «Собрании сочинений») — и в сценарии из революционных лет «Мы, русский народ».

> бы, инкубы, предельная заумь. Например, тематика: огромные вздутые яичники, кишки на костылях, сплетенные садисты-уроды, чёрная эротика. В журнале «Minotaure» размышление о «таинственных смыслах» узоров кристаллов, ветвей и прочее[32].

У этих процессов «отклонения» есть не только социальный базис (частная собственность) но и почти биологическая, антропологическая подкладка:

> Общество на Западе засоренное. Уйма никчемных, странных, вредных людей. Сложность и порочность частнособственнической системы портит людей. Они живут вечно настороже, носят маски, защитные покровы. Люди там держится не так, как у нас. Мы гораздо прямее. Защитные «рефлексы» порождают на Западе ряд порч, вывихов. Люди «света» довели виртуозность своего разговора до того, что могут говорить часами и в результате вы не ловите ни одного зерна, ни одной мысли. Приходилось выдерживать и такие разговоры[33]

Тут перед нами важный пункт в мировоззрении самого Вишневского и в строении «советской мысли», одновременно следующий традициям и русского консерватизма и Герцена и вообще поборников идеи «молодых наций»: тезис не просто об упадке, но именно «гниении» и «разложении» Запада, который «мы» способны переиграть или обойти[34]. Едва ли это было важным поворотом для Вишневского или прямой реакцией на смену внешней конъюнктуры: ставку на здоровое и органическое — против «больно-

---

[32] *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений Т. 5. С. 532.

[33] Там же. С. 505–506

[34] *А. А. Долинин*. Гибель Запада: к истории одного стойкого верования // К истории идей на Западе: «Русская идея»: Сб. статей. СПб., 2010. С. 26–76 (автор также следует за очерком П. Б. Струве о С. Шевыреве и метафоре «гнилого Запада», 1940).

го» и «отжившего» у него можно найти и в пьесах начала 1930-х годов[35].

В личных письмах осени 1939 года — например, знаменитому режиссеру Александру Таирову, поставившему одним из первых «Оптимистическую трагедию» — мы снова видим то же единство «космологических», громадных ощущений в духе позднего, почти карикатурного театрального модернизма и геополитических соображений на злобу дня. И это писалось не для публики:

> В голове крепко сидит тема о коммунизме — о грядущем, о мире без границ; о миллионах, в которых проснётся самое лучшее и светлое; о странах, залитых солнцем; о свободных миграциях рас и наций, о плодотворных скрещениях; о массовых штурмах любых трудностей и тайн природы; о познании собственной природы и истории, о раскрытии генезиса мира...О незаметном формировании нового языка, о взаимообогащении и поглощении культур, о новых бореньях, духа, мысли, об удивительных формах человеческого общения, любви, познания... О новых, пока неизвестных нам, формах власти, влияния людей друг на друга, о принципах организации, о новом цикле возрождения высокого индивидуализма, который пройдет через стадию коммунистического общества, — индивидуализма, очищенного от стяжательской жадности, боязни быть затоптанным, забытым...
> Духовное отличие нашего мира, его идей, его программы, его будущего от мира капиталистического — неописуемо, неизмеримо. [...]
> Люди из Западной Украины и Западной Белоруссии говорят о потрясении душ от одного знакомства с новым миром. Его покоряющие простота и сила — необыкновенны. По-

[35] См. довольно рискованные сопоставления «Оптимистической трагедии» с «Билли Бадом» Г. Мелвилла (и оперой Б. Бриттена) в духе фрейдизма: *Б. П р монов*. Мальчик в красной рубашке // Звезда. 2001. № 8.

> думай, что одним приходом простых чудесных людей уничтожаются наследственные долги, кровная ненависть, неравенства. Уничтожается тысячелетняя система кредитов, расчётов и влияний, которая простым колебаний биржевого курса разоряет или обогащает, втягивает сложные перманентные страсти, — денежные, азартные, игровые, — миллионы людей, продает старых и молодых, превращает их либо в закабаленных рабов, либо в покорных, без проблеска мысли скотов, для которых переделал желаний — жратва, питьё и раз в неделю «зрелища»... А так живут сотни миллионов людей!
>
> Погляди внимательно: за Амуром до полумиллиарда людей — Китай! А Индия, — где разделены на расы, секты — 350 миллионов людей; тощих, на 95% неграмотных, отравленных религией, копошащихся в 500 тысяч глинобитных деревенек; курящих опиум; разделенных границами внутри одной страны на триста подстран, княжеств, провинций, устрашенных колонизаторами[36]...

Вишневский в силу своего высокого писательского положения мог не оглядываться на предостерегающие замечания таких критиков, как Лейтес иди даже Кирпотин, и набирающих силу авторитетов, вроде Фадеева. Он дважды пытался вывернуть в свою пользу кампании по борьбе с формализмом — и в 1933, защищая Дос-Пассоса и одновременно нападая на «Юго-Запад» Шкловского, и в 1936 году, после правдинской статьи против «сумбура» Шостаковича, продолжая писать о важности и пользе Джойса[37]. И все же к концу 1930-х характерная для него смесь западничества

---

[36] *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений. Т. 6. С. 402–403.

[37] В 1933 году Вишневский присоединился к позиции недавнего рапповского критика Ивана Макарьева из его очень резкой известинской статьи против Шкловского (исходным пунктом для самого Шкловского было его несогласие с Л. Леоновым): *И. М к рьев*. О «западниках» и «почвенниках» // Известия. 1933. 8 февраля. № 38 (см. подробней в комментариях к публикации статьи Шкловского в книге: *В. Б. Шклов-*

и советского патриотизма оказалась не ко времени. Былые союзники, вроде Дос Пассоса, политически стали неугодными из-за их критики СССР (хотя и не так громогласно, как это случилось с Андре Жидом). Дневниковые записи Вишневского[38] сейчас являются одними из важных источников по фиксации перемен политического курса в сталинском руководстве между августом 1939 и июнем 1941 года (для книг В. Невежина, С. Случа, М. Мельтюхова и других историков). Внешняя политика, как уже не раз было в 1930-е, прямо пересекалась и с историософией и с поэтикой[39]. Несмотря на полемику на страницах «Литературной газеты» и прямую критику в постановлении Секретариата ЦК начала 1940-х годов, в советской эстетике на десятилетия возобладала позиция большинства — пусть и закрытого тем же постановлением — «Литературного критика» (Лифшица, Лукача, Гриба, Саца и других). Эта позиция радикально отличалась от «джойсовских» взглядов Вишневского середины 1930-х и сводилась к отстаиванию классических творческих образцов и к защите традиционных художественных форм в духе «высокого реализма». Идеи расстрелянного во время Большого Террора бывшего белогвардейца Святополка-Мирского, выношенные им еще в эмиграции, оказались ближе главному руслу художественной мысли советской послевоенной эпохи, чем представления краснофлотского знатока новейших западных течений.

ский. Гамбургский счет: Статьи — воспоминания — эссе (1914–1933) / Сост. А. Ю. Галушкин, А. П. Чудаков. М., 1990.

[38] *Вс. Вишневский*. «...Сами перейдем в нападение». Из дневников 1939–1941 годов // Москва. 1995. № 5. С. 103–110.

[39] *О. Кен*. Нелогичный третий раздел. «Стихи о неизвестном солдате» и ожидания эпохи // Russian Studies (СПб). 1998. № 4. С. 82–101; *О. Кен*. Между Цезарем и Чингис-ханом: «Наполеон» Е. В. Тарле как литературный памятник общественно-политической борьбы 1930-х годов // Клио. СПб., 1998. № 3. С. 67–83 (ср. также возражения О. Кену в последнем издании биографии Тарле у Б. С. Кагановича).

Великая Отечественная война, в которой Вишневский деятельно участвовал в комиссарском ранге, так и не стала для него основой нового художественного опыта; умерив интерес к модернистской эстетике, он по прежнему ставил на научное постижение социального мира. Свидетельства тому содержат его ленинградские дневники периода блокады:

> Беседовал с товарищем Мануйловым — молодым литературоведом — о пользе создания после войны Института изучения личности. Здесь могли бы решаться многие исторические, литературные, художественные, технические, биологические и философские проблемы на материале сотен и тысяч биографий творческих личностей — самых разнообразных наций, типов, профессий и т. и. Тут можно было бы изучать отдельные проблемы индивида и коллектива; творческую специфику; закономерность и парадоксы творчества во всех областях (запись от 7 января 1943 года)[40].

И после войны орденоносец Вишневский остался темпераментным защитником советского культурного глобализма. Характерно его письмо крупному литературному функционеру и в прошлом видному издателю Исайю Лежневу (1891-1955)[41] от 8 апреля 1947 года. В этом послании он упре-

[40] *Вс. Вишневский*. Дневники военных лет (1943, 1945 гг.). М., 1974. Виктор Андроникович Мануйлов (1903-1987) в годы Великой Отечественной войны по сути возглавлял Пушкинский дом; Вишневскому он мог быть близок и общими флотскими корнями (Мануйлов, ученик Вячеслава Иванова по Бакинскому университету, в 1920-е служил в Каспийской флотилии).

[41] *М. О. Чуд ков* . Судьба «самоотчета-исповеди» в литературе советского времени (1920 — конец 1930-х годов) // М. О. Чудакова. Литература советского прошлого. М., 2001; *А. Н. Дмитриев*. Большевики, интеллигенты и российская самобытность: к истории сменовеховских диагнозов // Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия / Под ред. Э. А. Паина. М., 2010

кает автора будущей канонической биографии Шолохова[42] в спрямлении и уплощении соцреалистических и идейных основ советской идеологии, сетуя, что в рукописи будущей книги «как будто Шолохов все время “художественно иллюстрирует” партийные положения. Вы же знаете, что дело сложнее!»

И снова, как в 1930-е годы темперамент Вишневского берет верх над резонами вежливости и советского литературного этикета. Позволим себе привести обширные выдержки из этого очень интересного документа эпохи:

> Попытки дать на специфическом материале донского казачества некие уроки европейским «промежуточникам» у Вас пока *не уд лись*. Никак не удались!.. Мелькнули некие мысли; заметно как Вы вставляете (вклеиваете даже) в давно продуманные главы, — но все это очень бегло, начально.... Европейцы не станут учиться у донских казаков. Кстати, собрали ли Вы отзывы европейских и американских читателей, статьи и прочее? Вот это было бы весьма интересно и полезно. То, что я читал о «Тихом Доне» и трилогии Толстого, говорит об отдалённом, стороннем наблюдении западных читателей над особенностями, «спецификой» («кровавой») русского бытия, эпохи гражданской войны и проч. Кое-что вы найдете в бюллетенях иностранный комиссии, и учесть всё это Вам *н до*. [...]
>
> Ваша же книга — вольно или невольно — торопится заявить, что вопросы (хотя бы на Дону) вырешены. И вот-де один роман всё это и доказывает. *Я не приним ю этой точки зрения*.
>
> Роман поставил проблему: одну из центральных и пока применительно к периферийным русским хозяйчикам (казакам) и пр.

42 *И. Лежнев*. Михаил Шолохов. М., 1948 (первая книга о Шолохове вышла у Лежнева еще в 1941 году).

Проблема существует. Она с неистовой силой поставлена Октябрем. Она решается — сложнейшими путями — все эти три десятка лет на территории СССР и за его пределами. Проблема поставлена к 1944–1945 годах в Польше, Румынии, Венгрии...

И роман надо рассматривать именно с точки зрения исторического, *междун родного* опыта нашего к 1947 году. Не в свете казачьих лишь традиций, а в свете ***генеральной проблемы***: борьбы за новое социальное устройство мира, борьбы за настроения, душу крестьянина Европы и Азии и Америки. [...] Тут были бы уместны известные обзоры, оценки крестьянских романов в России, Франции, Англии, США. У Вас, к сожалению, этого пока *нет*. Это большая ошибка. Шолохов не первый и не последний в ряду писателей, занимающихся проблемами крестьянского, земледельческого строя. Показать его особенности; то новое, что внес Шолохов в разработку извечной темы крестьянства — вот задача. Сделать сравнительный анализ. Натолкнуть читателей (от академиков до молодёжи) на самостоятельное изучение предложенной темы. Пусть сами поищут ответов — и у русских, и иностранных классиков. [...]

Литература — не тема только литературных анализов. *Литер тур — оружие*. Ваша работа — это боевое выступление. Полемизировать, по-моему, надо не с рапповцами, убранными уже давным-давно историей, а с европейскими и американскими критиками, читателями, кулаками, дельцами. *Пок з ть им — куд ход истории ведёт упрямцев*; что и кто такой Мелехов — в крупном историческом споре...

В м, литер туре в жны ***политические, идейные наступательные дела***. *Мы н ступ ем!..* ***Ваша книга должна быть операцией не донской, а международной*** (каков «Тихий Дон»)[43].

[43] *Вс. Вишневский*. Собрание сочинений Т. 6. С. 626. Ср. попытки советских описаний соответствующих партий и идеологий Восточной Европы: *А. Ф. Носков* . К вопросу об аграризме и крестьянском движении в странах Центральной и Юго-Восточной Европы в межвоенный пе-

С Лежневым Вишневский наверняка пересекался в середине 1930-х в период деятельности бывшего видного деятеля советской пропаганды за рубежом в «Правде» — но здесь важно обратить внимание и на то, что несколькими годами ранее, еще в начале 1930-х, после возвращения из берлинской ссылки, Лежнев работает в «Военном вестнике»[44], в сфере экспертизы западного военного дела, важной и для Вишневского. И снова, уже после августовских постановлений 1946 года и до разгара антикосмополитской кампании (в 1948 году его снимут с руководства журналом «Знамя»[45]), Вишневский пытается одновременно сохранять западный или глобальный ориентир советской идеологии, но не в либеральном, а в военно-технократическом духе «завоевания масс». И восточноевропейская проблематика, старая тема завоевания средних слоев, в духе Крестинтерна и передовых методов психологической работы[46] остается для него

риод // Советское славяноведение. 1981. № 2; *И. В. Михутин* . О месте крестьянских партий в политической эволюции стран Центральной и Юго-Восточной Европы между первой и второй мировыми войнами // Советское славяноведение. 1982. № 2 и др.

44 См. также об интересе Лежнева к издательскому делу в годы работы в Берлине в его докладе 1928 года: *М. Мишуровск я*. Первое книжное издание «Белой гвардии» и первая зарубежная постановка пьесы по ней: К истории авторского права в советскую эпоху // Новое литературное обозрение. 2017. № 145.

45 См. подробнее: *П. А.* Дружинин. Идеология и филология. Ленинград, 1940-е годы. Т. 1–2. М., 2012.

46 В письмах к Сергею Эйзенштейну Вишневский поощрительно отзывается о его контактах с известным психологом Александром Лурия из школы Выготского; также позитивно упоминает Вишневский и идеи Ивана Павлова. Позиция Вишневского явно пересекается с бихевиористскими установками сменовеховца Сергея Чахотина (*Serge Tchakhotine*. Le Viol des Foules par la Propaganda politique. Paris: Nrf, Gallimard 1939; рус. пер.: *С. С. Ч хотин*. Психическое насилие над массами. Ярославль, 2016). Подробнее: *Н. Ю. Стоюхин* . Психология воздействия в советской психотехнике: 1920–1930-е гг. Ярославль, 2016; *Н. Ю. Стоюхин* . Сергей Степанович Чахотин и НОТ: КОВО-ТЕП — ОСВАГ — СССР // История российской психологии в лицах:

важной и существенной после войны. Интересно сравнить эту непубличную реплику Вишневского с текстом официальной рецензии Лейтеса на послевоенный том «Истории американской литературы», подготовленный в Институте мировой литературы. Между ждановской атакой на Зощенко и Ахматову и разгаром антикосмополитской кампании (от которой пострадает и сам Лейтес) советский критик снова пытается, как и в 1933–1934 годах читать литературу как зеркало общественных настроений и «политических приготовлений»[47]. Однако выходит это совершенно шаблонно, с предсказуемым набором обличений «поджигателей войны» и в результате антиэффективно даже в смысле «изучения потенциального противника» — и оказывается совершенно далеко от продуманного и масштабного, хотя бы в первом приближении, «завоевания колеблющихся», на котором настаивал Вишневский в письме Лежневу. Другой участник былых споров — Кирпотин, сильно сдавший в политико-литературном весе с середины 1930-х (и тем, возможно, сохранивший жизнь), отметился во второй половине 1940-х статьей с характерным названием «О низкопоклонстве перед капиталистическим Западом, об Александре Веселовском и его последователях и о самом главном» (Октябрь. 1948. № 1) — где ученость и знание литературы XIX века согласно работали на идеологически взнузданный стиль «советского патриотизма», который сойдет со сцены уже очень скоро, чуть ли не поздней весной 1953 года. За 16 лет после анти-рапповского постановления ЦК 1932 года в разрешенных трактовках «самого главного» успели несколько раз перемениться акценты, если не векторы его осуществления.

Дайджест. 2017. № 5. С. 142–166 (http://journals.hist-psy.ru/index.php/hprpd/article/view/409).

[47] *С. И. П нов, О. Ю. П нов* . «История американской литературы» в советской Академии наук. Статья вторая // Литература двух Америк. 2017. № 2. С. 261–272.

Зато патриотическому западничеству Вишневского (исходного образца 1932–1936 годов) суждена была в истории советской мысли более долгая жизнь. Эта смесь геополитики, технократизма, постреволюционного наступательного активизма (и горделивого завоевания Запада и одновременной оглядки на него), включая частичные заимствования авангардных и модерных культурных подходов остается частью советской культурной политики и в послесталинские годы[48]. Именно поэтому важно увидеть этот интернационализм в контексте политики, литературы, идей интегральной науки о человеке и обществе и не сводить только к персональному казусу Вишневского (поскольку Дос-Пассоса защищали в 1933 году на страницах «Знамени» Зелинский, Перцов и Стенич, а о Джойсе — в связи с начатым переводом «Улисса» на русский — и других модернистах не раз писала в 1930-е годы Рашель Миллер-Будницкая — от явного сочувствия переходя к обличению «классового врага»[49].

С очень большой осторожностью наследником Вишневского для новой эпохи — с учетом общего военно-офицерского стиля и этоса — может быть назван Константин Симонов; но на этом примере как раз хорошо заметно сужение прежнего принципиально разнопланового идейного горизонта в плоскость собственно литературы и публицистики. Принцип «знать Запад» становится прикладным, почти

48 Ср.: *Е. Р. Поном рев*. «Ментальная колонизация» Восточной Европы: послевоенные травелоги Эренбурга и социалистическая империя // Русский травелог XVIII–XX веков: маршруты, топосы, жанры и нарративы / Под ред. Т. И. Печерской, Н. В. Константиновой. Новосибирск, 2016. С. 596–620; *Е. Р. Поном рев*. Экспорт и реэкспорт соцреализма: (Советские толстые журналы в сталинскую эпоху) // Новое литературное обозрение. 2017. № 2. С. 93–113.

49 Ср.: *Р. Миллер-Будницк я*. О «философии искусства» у Б. Пастернака и Р. М. Рильке // Звезда. 1932. № 5. С. 160–168; *Р. Миллер-Будницк я*. «Улисс» Джемса Джойса // Интернациональная лит. 1935. № 4. С. 106–116; *Р. Миллер-Будницк я*. Философия культуры Джемса Джойса // Интернациональная литература. 1937. № 2. С. 198–209.

техическим и лишается прежнего размаха и эстетико-научно-мировоззренческого *модернистского* пафоса[50]. Для того чтобы «изнутри» ощущать и чувствовать литературу как индикатор общественных настроений и думать об идейной гегемонии (в духе Антонио Грамши и его наследников среди западных коммунистов) в Советском Союзе оставалось все меньше компетентных и, главное, эстетически чутких авторов прежнего промежуточного, точнее гибридного типа, вроде Эренбурга и того же Вишневского. С конца 1950-х годов советская сфера работы с «общественным мнением» по западному направлению — и внутри страны и вовне — разделилась на довольно слабо пересекающиеся сообщества критиков-страноведов с обширными контактами в «своих» государствах (Цецилия Кин для Италии, Ленина Зонина для Франции, Лев Копелев для ФРГ и другие) и технически сведущих, но по умолчанию культурно «бескрылых» экспертов-международников (часто связанных с внешнеполитическими отделами ЦК КПСС или ИМЭМО во главе с Николаем Иноземцевым, наследником Евгения Варги[51]). Такие известные журналисты и «универсалы» как Эрнст Генри, Александр Кривицкий[52] или былые асы «боев особого назначения» вроде Иосифа Григулевича все-таки

---

[50] Особенно характерно это было для советской педагогики и стратегий заимствования «опасного», но притягательного западного опыта: *М. Л. М йофис*. Страх влияния: к ранней истории советских языковых спецшкол (конец 1940-х — начало 1960-х годов) // Вопросы образования. 2016. №2; *М. Л. М йофис*. «В помощь решениям высшего командования»: о рождении оттепельной «Общественности» из духа 1939 года // Шаги / Steps. 2016. Т. 2. №1. С. 44–81; другие ее статьи о настроениях конца 1940-х.

[51] См.: *Vlad. Zubok*. Zhivago's children: the last Russian intelligentsia. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009; *П. П. Черк сов*. ИМЭМО (Институт мировой экономики и международных отношений): Портрет на фоне эпохи. М., 2004 и др.

[52] *E. Gilburd*. The Revival of Soviet Internationalism in the Mid to Late 1950s // The Thaw: Soviet Society and Culture during 1950s and 1960s. Toronto, 2013. P. 362–401.

не смогли заменить с середины 1950-х в роли амбассадоров советской культуры с живым ощущением западной повестки дня таких творцов как уже упомянутые Эренбург, Вишневский, Пастернак, или Эйзенштейн, — авторов очень разных, но так или иначе связанных с художественным осмыслением «новой цивилизации», ее рождения. Не случайно, несмотря на собственный горячий и подчеркнутый интерес к будущему, сам Вишневский как автор и драматург писал преимущественно про недавнее, эпико-героическое революционное прошлое.

Характерная перемена — в послесталинскую эпоху из поколения Вишневского литературные связи с Западом и осмысление его опыта оказались в руках такого яркого и циничного представителя «юго-западной школы» словесности, по Шкловскому начала 1930-х, как Валентин Катаев, или осторожного Константина Федина, воплощения былого нэповского «спецовства», бывшего «серапиона», с его европейским опытом времен Первой мировой войны, волжскими и немецкими корнями. Единство искреннего советского патриотизма и глубокого и искушенного интереса к западной культуре — не только после кампании 1949 года — осталось скорей или в прошлом (таких уже упомянутых и давно исчезнувших заведений, вроде ИФЛИ) или пребывало на уровне деклараций и общих благопожеланий. Круг читателей «Иностранной литературы» не совпадал с кругом тех, кто выписывал «Коммунист» или «Политическое самообразование», но все-таки связь этих двух аудиторий до конца 1980-х внутри советского «образованного слоя» все же сохранялась. И фигуры из революционного и военного прошлого (вроде Эйзенштейна, Пикассо, Маяковского или Ренато Гуттузо) позволяли эту связь удерживать.

Амбивалентность наследия «сталиниста» Вишневского — автора пьесы «Незабываемый 1919-й» — не помешала ему быть востребованным и в эпоху 1960-х и позднее именно как создателя «Оптимистической трагедии», в ее кино-

версиях и многочисленных постановках (включая Георгия Товстоногова, 1955 и 1981 годов, а также Питера Штайна — в 1972 году). Тем интересней широкий анализ исходных мотивов его патриотического западничества в общем контексте советской интеллектуальной истории 1930-х и даже второй половины 1940-х годов.

А. В. Мартынов

«Может быть, Ницше был отчасти и прав...»: маргиналии Зощенко на книге «Так говорил Заратустра»[1]

Интерес Михаила Зощенко (1894–1958) к Фридриху Ницше (1844–1900) оставался постоянным на всем протяжении его жизни. Вместе с тем отношение и оценки к трудам философа неоднократно менялись, о чем свидетельствуют мемуары современников, исследования славистов, а также документы личного происхождения из архива писателя.

Так, например, супруга прозаика Вера Зощенко вспоминала, что «зима восемнадцатого года прошла “под знаком Ницше”... позднее, в марте 1920 года, писал он мне: “...посылаю тебе две любимейшие мои книги — конечно, Блок и, конечно, Ницше”»[2]. О важном значении мыслителя для «зрелого» Зощенко могут свидетельствовать и мемуары Юрия Олеши, который отмечал, что прозаик «часто повторял фразу Ницше о “жалкой жизни, жалких удовольствиях”»[3].

1 Выражаю сердечную благодарность Ольге Барашко и Марии Марьяновой за помощь в работе над настоящей статьей.

2 *В. Зощенко*. Творческий путь Зощенко // Неизданный Зощенко. Ann Arbor, [1977]. С. 111. См. также: *В. Зощенко*. Так начинал М. Зощенко // Вспоминая Михаила Зощенко. Л., 1990. С. 15.

3 Цит. по: Зощенко: pro et contra. СПб., 2015. С. 361. По мнению составителя и комментатора сборника Игоря Сухих, речь идет о перифра-

Более конкретно подобная рецепция прослеживается в исследованиях. Славист Вера фон Вирен обращала внимание, что литератор «использовал технику» Ницше уже в новеллах 1916 года и ряде произведений периода Гражданской войны.[4] В частности она указывала, что притчевая структура «книги для всех и ни для кого» была перенята Зощенко в «памфлете-поэме» «Боги позволяют» (1918).[5]

К словам американского слависта можно добавить и использование в «Богах» идиостиля «Заратустры» («укус», «осел»).[6]

Мариэтта Чудакова также как и фон Вирен писала о воздействии автора «Сумерек идолов» на «Чудесную дерзость» (1918), с его противопоставлением силы и бессилия, а также образа «занесенного хлыста».[7] Одновременно исследовательница отмечала возникновение у Зощенко критического взгляда на собственное увлечение. Спустя год после написания «Боги позволяют» он не без иронии признавался: «мечтаний и ницшеанства на 3 копейки, слов — на пятачок, плагиата — на гривенник (компиляция, я хотел сказать). Впрочем, с настроением, а иные мыслишки даже не глупы, а иные фразы до гениальности не плохи».[8]

Влияние философа проявилось в числе прочего в виде перифраз. Так, в рассказе «Каприз короля» (1917) присутствует фрагмент, явно отсылающий к «Заратустре»: «я добор и мя-

---

зе из «Греческого государства» Ницше или из «Так говорил Заратустра» (Там же. С. 1009). Ср.: «Все мучается из-за того, чтобы жалко прожить жалкую жизнь» (*Ф. Ницше*. Греческое государство // Ф. Ницше. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 66).

4 *V. von Wiren*. Introduction // Неизданный Зощенко. P. 11.

5 *V. von Wiren*. Ibidem. P. 10. См. также: *В. Зощенко*. Творческий путь Зощенко. С. 112; *В. Зощенко*. Так начинал М. Зощенко. С. 15.

6 *М. Зощенко*. Боги позволяют // Неизданный Зощенко. С. 25.

7 *М. О. Чуд ков* . Поэтика Михаила Зощенко. М., 1979. С. 11. В свою очередь Александр Жолковский воспринял «Чудесную дерзость» с точки зрения садомазохизма: *А. К. Жолковский*. Михаил Зощенко: поэтика недоверия. М., 1999. С. 69.

8 *М. О. Чуд ков* . Указ. соч. С. 9.

гок, хоть знаю, что женщине нужен хлыст».[9] Тогда же в «Записных книжках» появляется в частности следующая запись: «стремление к власти — сильнейшее желание сильных».[10]

Изменения в отношении к Ницше фиксируются у Зощенко в «Возвращенной молодости» (1933). В ней немецкий мыслитель воспринимался как «пример необычайного ума и вместе с тем поразительной слепоты и непонимания самых важных и необходимых вещей... пример ума, который зачеркивает почти все свои достижения».[11] По мнению писателя, Ницше, создав образ сверхчеловека, «то есть такого человека, который имеет высшее состояние физического и умственного здоровья, человека, свободного в своих взглядах, воззрениях и поступках», тем не менее в жизни явил пример «чудовищного непонимания себя и... варварского отношения к своему телу и мозгу».[12] Правда, позднее в наброске, озаглавленном «Мои ошибки», автор «Сентиментальных повестей» признавался: «В “Возвращенной молодости” я посмеялся над Ницше... что он приписывал свои недомогания барометрич<ескому> давлению и вообще явлениям космич<еского> порядка.[13] Может быть, Ницше был отчасти и прав».[14]

В дальнейшем Зощенко обратился к ницшеанской философии в знаменитой повести «Перед восходом солнца» (1943).

---

9 *М. Зощенко.* Каприз короля // Неизданный Зощенко. С. 31. Ср.: «Ты идешь к женщинам? Не забудь плетку!» (*Ф. Ницше.* Так говорил Заратустра // Ф. Ницше. Собрание сочинений в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 48.

10 *М. Зощенко.* Из тетрадей и записных книжек // Лицо и маска Михаила Зощенко. М., 1994. С. 110.

11 *М. Зощенко.* Возвращенная молодость // М. Зощенко. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. М., 1993. С. 161.

12 *М. Зощенко.* Указ. соч. С. 161; *Ф. Ницше.* Так говорил Заратустра. С. 28.

13 См., напр.: «Состояние здоровья Ницше к 40 годам делается ужасным. Однако Ницше не видит и не находит причин, приведших его в такое состояние. Больше того — он находит эти причины в атмосферном давлении» (*М. Зощенко.* Указ. соч. С. 162).

14 Рукописно-документальный фонд Государственного литературного музея «XX век» (Музей-квартира М. М. Зощенко). РД-1058. Л. 1.

Уже ее название, как отмечалось в исследовательской литературе, является прямой цитацией 4-й главы третьей части «Заратустры».[15] Александр Куляпин нашел в ней интертекстуальные параллели с целым рядом сочинений немецкого мыслителя («Ecce homo», «Сумерки идолов»).[16] Правда имя самого Ницше в книге ни разу не упоминается.

К полемическим цитациям может быть отнесено название рассказа «Падающего толкни» из цикла «Никогда не забудете (Рассказы о партизанах)» (1947). В нем командир партизанского отряда, противопоставляя нацистскую и советскую мораль, говорит: «У фашистов имеется свой лозунг — падающего толкни. А для нас это неприемлемо ни при каких обстоятельствах».[17]

Что в ницшеанской картине мира вызывало интерес у Зощенко?

По мнению Александра Жолковского, иррационализм базельского затворника был созвучен «постоянно-

---

[15] *М. О. Чуд ков* . Поэтика Михаила Зощенко. С. 11; *А. Куляпин*. «Замаскирован смехом» (М. Зощенко и Ф. Ницше) // Звезда. 1995. № 8. С. 198. Впрочем, Арсений Гулыга считал, что название связано с одноименной драмой Герхарта Гауптмана (*А. Гулыг* . Разум побеждает (О научно-художественных повестях М. Зощенко). Цит. по: *А. Куляпин*. «Замаскирован смехом». С. 198).

[16] *А. Куляпин*. «Замаскирован смехом». С. 199–200.

[17] *М. Зощенко*. Падающего толкни // М. Зощенко. Рассказы, фельетоны, комедии. Л., 1963. С. 127. Следует отметить, что в оригинале фраза из главы «О старых и новых скрижалях» звучит иначе: «О братья мои, разве я жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть (Was stürzt, soll man noch stoßen)» (*Ф. Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 151). В данном случае ошибка Зощенко связана с неточным переводом, которым он пользовался: «О братья мои, разве я жесток? Ведь я только говорю: надо толкать падающего» (*Ф. Ницше*. Так говорил Заратустра. М., 1899. С. 208). К другим недостаткам издания необходимо отнести цензурные изъятия (отсутствие главки «Праздник осла», купюры в главке «О добродетельных» и т. д.). Мариэтта Чудакова пишет, что у писателя был еще один экземпляр «Заратустры» (СПб., 1911), то есть полное его издание, вероятно, в переводе Юлия Антоновского (*М. О. Чуд ков* . Поэтика Михаила Зощенко. С. 11).

му стремлению к здоровой, варварской, “антикультурной” простоте» писателя.[18] В свою очередь Владимир Федоров считал, что «трагическая судьба страдающего философа, вынужденного отчаянно бороться со своей болезнью... притягивала писателя, ибо и сам М. Зощенко, как известно, с молодых лет страдал тяжелейшим недугом неврастении и ипохондрии».[19] А Александр Кулялин находил общее в «психоаналитических портретах» Ницше и Зощенко.[20] С точки зрения психоанализа трактовал рецепцию Ницше и Ричард Грос, акцентируя внимание в основном на раннем этапе творчества писателя.[21] В дальнейшем, касаясь книги «Перед восходом солнца», ученый писал о влиянии на ее автора, помимо Ницше, Александра Пушкина, Андрея Белого, Стефана Цвейга и Николая Федорова.[22]

Не касаясь влияния всего ницшеанского наследия на поэтику Зощенко, следует отметить интерес писателя именно к тексту «Так говорил Заратустра».

В Музее-квартире М. М. Зощенко в Санкт-Петербурге в архиве писателя хранится экземпляр книги Фридриха

18 *А. К. Жолковский*. Михаил Зощенко: поэтика недоверия. С. 139.

19 *В. С. Федоров*. Об онтологических и философских аспектах мировоззрения М. Зощенко // Михаил Зощенко: Материалы к творческой биографии. Кн. 1. СПб., 1997. С. 231–232.

20 Подробнее о влиянии Ницше на Зощенко см.: *А. Кулялин*. «Замаскирован смехом». С. 198–201.

21 *Richard B. Grose*. Zoshchenko and Nietzsche’s Philosophy: Lessons in Misogyny, Sex and Self-Overcoming // The Russian Review, Lawrence. 1995. Vol. 54. P. 352–364.

22 *Richard B. Grose*. Zoshchenko // Neil Cornwell Reference Guide to Russian Literature. London, Chicago, 1998. P. 932.

23 *Ф. Ницше*. Так говорил Заратустра. М., 1899. Книжный фонд Государственного литературного музея «XX век». № КН-1050. (Далее: КН-1050, с указанием страницы). Слова, не отмеченные Зощенко, но концептуально связанные с его маргиналиями, приводятся в квадратных скобках.

Ницше[22] с многочисленными владельческими маргиналиями.[24]

В «Предисловии Заратустры» подчеркнуты два фрагмента диалога заглавного героя и святого. «[“Однако”, сказал святой, “почему же я] удалился в лес и пустыню? Разве не потому, что я чересчур любил людей? Теперь я люблю богов: людей я не люблю. Слишком несовершенное существо для меня человек. Любовь к человеку убила бы меня”. Заратустра отвечал: “Что говорил я о любви! Я несу людям дар”. “Не давай им ничего”, сказал святой. “Лучше возьми у них что-нибудь и неси вместе с ними, — это будет для них всего удобней, если только это приятно и тебе!” ...[Услыхав эти слова, Заратустра поклонился] святому и сказал: “Что мог бы я дать вам?! Позвольте мне скорее уйти отсюда, чтобы чего-нибудь не отнять у Вас!”. Так разошлись старец и Заратустра, в разные [стороны, смеясь, как двое детей]».[25]

Там же писателем выделен следующий абзац: «Даже мудрейший из вас есть только негармоничная, колеблющаяся форма между плотью и призраком. Но разве я велю вам сделаться плотью или призраком?».[26]

Еще в «Предисловии» Зощенко обратил внимание на одно из первых определений сверхчеловека: «Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — эта молния, он — это безумие!».[27]

Сделал он пометку, на абзаце «я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродетели. Одна добродетель —

[24] Зощенко часто делал пометки при чтении не только книг, но и писем (*Н. Е. Арефьев , А. Д. Семкин.* Библиотека М. М. Зощенко (описание и анализ) // Творчество Михаила Зощенко. Новые материалы. Исследования. Библиография. СПб., 2015. С. 185–192; *В. Прокофьев.* Пометы М. М. Зощенко на письмах читателей // Там же. С. 64–85;. *Прокофьев.* «Здесь. Писателю Зощенко». Из писем читателей 30-х гг. // Михаил Зощенко: Материалы к творческой биографии. Кн. 1. С. 193–221.

[25] КН-1050. С. 7, 8.

[26] Там же. С. 9.

[27] Там же. С. 10.

больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором зиждется судьба».[28]

Аналогичная пометка стоит и на следующем листе, после абзаца «У них есть кой-что, чем они гордятся. Но как называют они то, что делает их гордыми? Они называют это образованием; в нем их отличие от пастухов».[29]

В конце раздела им был маркирован ницшеанский афоризм: «Дурак тот, кто еще спотыкается о камни или людей».[30]

В «Речах Заратустры» писатель выделил прилагательное в названии города — «Пестрая Корова»[31] и следующий абзац: «Больные и вымирающие — это они хотели избежать своей нищеты, а звезды были для них слишком далеки. И вот вздыхали они: “О, если б существовали небесные пути, чтобы добраться до другого счастья и бытия”».[32] Одновременно им было выполнено корректирование mutatis mutandibus перевода одной из следующих затем фраз: «Много больного народу встречалось всегда среди тех, кто предается поэтическим мечтам и ищет себе божества; яростно ненавидят они познающего и ту младшую из добродетелей, имя которой: правдивость». Он исправил «больного народу» на «больных людей».[33]

В предложении «из своих ядов ты себе приготовлял бальзам свой: ты доил корову печали своей, — теперь ты пьешь сладкое молоко от ее вымени» писателем подчеркнуто словосочетание «корову печали своей».[34]

---

[28] KH-1050. С. 12. На той же странице — еще одна пометка. Она располагается между абзацами «Я люблю того, у кого делам предшествуют золотые слова и кто исполняет всегда еще больше, чем обещает: ибо он идет на гибель» и «Я люблю того, кто оправдывает грядущее поколение, а прошедшее спасает: ибо он желает гибели вместе со своими современниками» и ex aequo может быть отнесена к любому из них.

[29] Там же. С. 13.

[30] Там же. С. 14.

[31] Там же. С. 26.

[32] Там же. С. 32.

[33] Там же. С. 33.

[34] Там же. С. 37.

Далее Зощенко отметил часть диалога юноши и Заратустры. «[“Чем больше стремится он вверх, к свету, тем сильнее устремляются корни его в землю], вниз, в темь, в глубь, — во зло”. “Даже во зло!” — воскликнул юноша. — “Как же случилось, что ты открыл мою душу?” Заратустра засмеялся и сказал: “Иные души нельзя никогда открыть; они таковы, что сначала их нужно изобрести”. “Даже во зло!” — воскликнул юноша еще раз. “Ты сказал истину, Заратустра. Я не верю больше себе самому, с тех пор как стремлюсь [вверх, и никто уже не верит в меня, — но как же это случилось?]”».[35]

Прозаик обратил внимание и на абзац: «Погруженные в глубокое уныние, внимательные только к маленьким случайностям, влекущим смерть: так ожидают они ее и друг на друга скалят зубы. Или же они хватаются за сладости и при этом смеются своему ребячеству: они вешают жизнь свою на соломинку, и смеются, что они все еще висят на соломинке». На полях, напротив слов «смеются своему ребячеству» Зощенко написал «Зайцев».[36] Возможно, здесь имеется в виду писатель Борис Зайцев, которого он, наряду с Зинаидой Гиппиус и Игорем Северяниным, относил к «последним умирающим», к «поэзии безволья».[37] А в статье с «говорящим» названием «Неживые люди», посвященной творчеству автора «Реки времен», утверждал, что зайцевский герой «живет, как во сне, ожидая своей смерти, что-то говорит, куда-то ходит, безвольный и неприкаянный, а в сонных глазах его смерть и в мыслях смерть и тление».[38]

---

[35] КН-1050. С. 44.

[36] Там же. С. 48.

[37] *М. Зощенко.* На переломе. Цит. по: *В. Зощенко.* Творческий путь Зощенко. С. 121, 115.

[38] *М. Зощенко.* Неживые люди // Неизданный Зощенко. С. 52. Ср. с продолжением, следующим за подчеркнутым писателем фрагментом: «И так гласило учение добродетели вашей: “Ты должен убить самого себя! Ты должен украсть себя самого у жизни!”». КН-1050. С. 48.

У следующего абзаца писатель поставил вопросительный знак: «С достоинством скалы и лес умеют молчать вместе с тобою. Они уподобились любимому твоему дереву с раскинутыми сучьями: тихо прислушиваясь, висит оно над морем».[39]

Затем Зощенко подчеркнул фразу: «О, мой друг, человек есть нечто, что надлежит преодолеть».[40]

Автора «Перед восходом солнца» также привлек парадокс: «Лучше мужчины понимает женщина детей, но мужчины более дети, чем женщины».[41]

Выделил писатель еще одну пространную цитату: «Мужчина боится ненависти женщины: ибо мужчина в глубине души своей только зол, а женщина, — скверна. Кого больше всего ненавидит женщина? — Железо говорило магниту: “Я ненавижу тебя больше всего за то, что ты притягиваешь, не будучи настолько сильным, чтобы тащить за собой”. Счастье мужчины называется: “Я хочу”. Счастье женщины называется: “Он хочет”. “Посмотри, именно теперь сделался мир совершенным!” — тихо думает каждая женщина, когда повинуется от полноты любви своей. Повиноваться должна женщина и найти глубину для поверхности своей. Поверхность, это — чувство женщины, она — подвижная, беспокойная волна на мели».[42]

Затем Зощенко отметил абзац: «Когда-нибудь вы должны будите любить дальше себя! Так учитесь же впервые любить! И потому-то вы должны были пить горькую чашу любви вашей».[43]

А в восклицании «Ах, если б моя львиная мудрость научилась нежно рыкать!», прозаик подчеркнул два последних слова.[44]

---

39 КН-1050. С. 54.
40 Там же. С. 61.
41 Там же. С. 71.
42 Там же. С. 72.
43 Там же. С. 77.
44 Там же. С. 89.

Особое внимание Зощенко привлекла главка «О добродетельных», в которой он выделил четыре фрагмента. «Тихо вздрагивала и смеялась мысль моя; это — священный смех и трепет красоты».[45] «Так и свет вашей добродетели находится еще в пути, тогда как деяние свершилось. Пусть даже будет оно забыто и погребено: луч его света жив и блуждает в пространстве».[46] «[Есть и иные, подобные часам с ежедневным заводом; они делают свое тик-так и хотят, чтобы тик-так называлось добродетелью]. Истинно, они особенно нравятся мне: где-бы ни находил я такие часы, я завожу их своей насмешкой: и пусть они похрипят мне».[47] «Добродетель — значит сидеть смирно в болоте!».[48]

Писатель также обратил внимание на цитату: «[Если и говорят в защиту жизни эти ядовитые пауки, засевшие в пещерах своих, отвернувшись] от жизни, то для того только, чтобы этим вредить. Они хотят этим вредить теперь властвующим. Будь иначе, — тарантулы учили бы другому: именно они были бы тогда худшими клеветниками на мир и сжигателями еретиков. Я не хочу, чтобы отождествляли или смешивали меня с этими проповедниками равенства. Ибо, по моему мнению, справедливость говорит: “люди не равны”. И они не должны быть равны! Пусть тысячами мостов и тропинок стремятся они к будущему; пусть все больше растет между ними вражда и неравенство: так заставляет меня говорить моя великая любовь! Добро и зло, богатство и бедность, великое и низкое, все имена ценностей должны быть оружием и кричащим признаком, что жизнь должна постоянно преодолевать самое себя! Жизнь хочет строиться вверх и выдумывает столбы и ступени:

[45] КН-1050. С. 94.

[46] Там же. С. 94. Дополнительно подчеркнуты слова: «луч его света жив».

[47] КН-1050. С. 95. Дополнительно подчеркнута фраза: «находил я такие часы, я завожу их своей насмешкой». Напротив отчеркнутого абзаца на полях стоит восклицательный знак.

[48] Там же. Все предложение подчеркнуто, напротив него на полях пометка.

в необозримую высь она хочет глядеть на блаженную красоту, — и потому ей нужна высота!».[49]

Спустя несколько страниц Зощенко заинтересовал другой афоризм из bona dicta: «Но кто не птица, не должен отдыхать над пропастью».[50]

А над главкой «Плясовая песнь» он написал «Тавтология». Возможно, прозаика смутили некоторые смысловые повторы, как, например, «Я — лес, и во мне царит ночь темных деревьев; но кто не испугается мрака моего, тот найдет под кипарисами моими и кущи роз», которые, как представляется, в данном контексте вполне корректны.[51]

Выделил писатель и следующий абзац: «И когда наедине говорил я с дикой мудростью своей, она с гневом сказала мне: “Ты желаешь, ты жаждешь, ты любишь, и потому только ты и хвалишь жизнь!”».[52]

Через страницу Зощенко вновь подчеркнул прилагательное в названии главки «Надгробная песнь»[53]

Затем автор «Голубой книги» отметил следующий фрагмент: «[Он стоит как тигр, готовый прыгнуть, но] не люблю я этих напряженных душ. Вы, друзья, говорите мне, что нельзя спорить о вкусах? Но ведь вся жизнь есть спор о вкусах! Вкус это одновременно и вес, и весы, и тот, кто весит; и горе всему живому, что захотело бы жить без спора о весе, о весах и о том, кто весит! Положив руку на голову, должен был бы отдыхать герой, так должен был бы он преодолевать даже отдохновение свое».[54]

49 КН-1050. С. 102. Параллельно подчеркиванию слева, справа дополнительно выделен фрагмент от слов «Они хотят этим вредить» до «справедливость говорит: “люди не равны”».

50 Там же. С. 106.

51 Там же. С. 109.

52 Там же. С. 110. Дополнительно подчеркнута фраза: «Ты желаешь, ты жаждешь, ты любишь, и потому только ты и хвалишь жизнь!».

53 Там же. С. 112.

54 Там же. С. 120.

Одновременно писатель обратил внимание на слова: «[Я смеялся и смеялся, тогда как ноги мои и] сердце дрожали: “Да тут родина всех горшков с красками!” — сказал я. Раскрашенные пятьюдесятью красками на лицах и членах, вы, современные сидели здесь к моему удивлению! Пятьдесят зеркал стояло вокруг вас; они льстили и вторили игре красок ваших!».[55]

Зощенко также привлекла сентенция: «Где красота? Там, где я должен желать всею своею волею: где хочу я любить, чтобы образ не оставался только образом».[56]

Кроме того он выделил слова Ницше о том, что «Когда выдают они себя за мудрецов, меня знобит от крошечных изречений и истин их: часто от мудрости их отдает запахом болота, и, истинно, я слышал, как бы уже лягушки квакали в них. Ловки они, искусные пальцы у них: куда моей простоте до разносторонности их! Всякое тканье и вязанье знают пальцы их: так ткут они [чулки для духа!]».[57]

Писатель отметил и такое признание Заратустры: «Я не знаю вас, люди: этот мрак и утешение это простираются часто вокруг меня. Я сижу у проезжих ворот, доступный до каждого плута, и спрашиваю: кто желает обмануть меня? Первая человеческая мудрость моя в том, что я даю себя обманывать, чтобы не быть настороже от обманщиков».[58]

В конце книги не менее интересен и следующий фрагмент с несколькими подчеркиваниями: «Вторая человеческая мудрость моя: я больше щажу тщеславных, чем

---

[55] КН-1050. С. 121.

[56] Там же. С. 125.

[57] Там же. С. 127. Первоначально (неровной чертой) Зощенко выделил фрагмент до слов «лягушки квакали в них», а затем весь цитируемый текст.

[58] Там же. С. 137. Дополнительно с левой стороны подчеркнут фрагмент от слов «Я сижу у проезжих ворот». Возможно, с правой стороны также выделен фрагмент, предшествующий цитируемому: «[чтобы рука моя веры не] утратила их в нечто твердое».

гордых. Не есть ли оскорбленное тщеславие мать всех трагедий? Но где оскорблена гордость, там, конечно, вырастает нечто лучшее самой гордости».[59]

Также в книге присутствуют механические выделения (фамилия Ницше, номер страницы, заголовок главки «Выздоравливающий»), орнамент или схематичный рисунок.[60]

Представляется, что маргиналии Зощенко можно разделить на четыре группы.

Самую значительную представляют эмфазы привлекших внимание писателя слов, оборотов и фрагментов текстов.

Вторую по величине составляет уже упомянутое механическое письмо.

Третья группа состоит из пометок, свидетельствующих о критическом отношении Зощенко к тексту или же его переводу.

Наконец, самый последний (и самый малочисленный) блок раскрывает механизмы творческой рефлексии прозаика, поиск смыслов, которые в дальнейшем перерабатывались и включались в произведения писателя, обогащали его картину мира.

Внимание Зощенко к Ницше следует рассматривать в общем контексте его интереса к иррациональному. В числе прочего в зощенковской библиотеке сохранилось издание монографии Зигмунда Фрейда о Леонардо да Винчи с многочисленными маргиналиями писателя.[61] Также в библиотеке находятся 4 книги названного Дмитрием Мережковским «русским Ницше»[62] Василия Розанова: «В мире

59 Там же. С. 138.

60 Там же. С. 63, 99, 216, 103, 65.

61 *Н. Е. Арефьев , А. Д. Семкин.* Библиотека М. М. Зощенко. С.187–188. Об интересе писателя к фрейдизму и теории архетипов Карла Густава Юнга см.: *Б. Филиппов.* Опальное произведение // Б. Филиппов. Статьи о литературе. Лондон, 1981. С. 18–204; *А. Синявский.* Мифы Михаила Зощенко // Синтаксис. Париж, 1988. № 23. С. 82–103.

62 *Д. Мережковский.* Л. Толстой и Достоевский // Д. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 150.

неясного и нерешенного», «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского», «Люди лунного света» и «Уединенное».[63]

Собственно влияние Ницше можно видеть passim всего творчества Зощенко. Но по сравнению с другими книгами немецкого мыслителя писатель особое внимание акцентировал на «Заратустре». Представляется, что в контексте «вечного возвращения» Михаила Зощенко к Фридриху Ницше именно «Заратустра» играл основную роль.

[63] КН-769, КН-771, КН-770, КН-768.

Л. Кацис

Философский язык и экзистенциальная составляющая мысли Аарона Штейнберга:

Ф. Достоевский — философ не-пророк, В. Соловьев — пророк христианский, А. Штейнберг — пророк еврейский[1]

Изучение текстов и интеллектуального развития необычного, но очень тревожного для истории русской философии мыслителя А. З. Штейнберга до публикации ряда принципиальных текстов уже в 2010-е гг. позволяет ретроспективно обратиться к его текстам, которые мы анализировали без указанных публикаций[2].

Важной особенностью этих текстов, а мы имеем в виду тексты стенограмм докладов А. З. Штейнберга в ВОЛЬФИЛе «Достоевский как философ», легшие в основу будущей книги «Система свободы Достоевского» и опубликован-

---

1 *Леонид Фридович К цис* — директор учебно-научного центра библеистики и иудаики РГГУ; заведующий учебно-научной лабораторией мандельштамоведения Института филологии и истории РГГУ, доктор филологических наук (Москва).

2 *Л. К цис*. Смена парадигм и смена Парадигмы. Очерки русской литературы, искусства и науки XX века. М., 2012. С. 472–522 (Доклад А. З. Штейнберга в Вольфиле «Достоевский как философ» и его русские и еврейские оппоненты; Аарон Штейнберг vs А. А. Мейер. «Система свободы Достоевского»). Первоначально см.: Исследования по истории русской мысли [8]. Ежегодник за 2006 / 2007 годы. М., 2009; Исследования по истории русской мысли [9]: Ежегодник за 2008 / 2009 годы. М., 2012.

ные впервые В. Белоусом в двухтомнике материалов ВОЛЬФИЛы[3], были обнаруженные нами неожиданные и глубоко запрятанные подтексты из классических еврейских источников — песни из Агады на праздник Исхода Песах «Хад-Гадья» и талмудического трактата «Санхедрин», которые легко находятся в указанных статьях[4].

Пожалуй, ключевым эпизодом этих новых публикаций, позволяющим подтвердить наши догадки, является отрывок из поздних дневниковых записей А. З. Штейнберга времени уже после его работы над английской книгой о Достоевском, по-видимому, не отпускавшей его до конца дней. В сущности, всю свою жизнь, в 1921, 1923, в конце 1950-х и, наконец, в 1969 г. Штейнберг возвращался в одну и ту же точку своих размышлений, породивших первую и единственную интуицию его философии.

Именно тогда, в 1969 г., философ и назвал прямо еще один, уже третий, если считать, что мы правы в первых двух случаях двухчастного доклада, чисто еврейский источник своих размышлений с прямой ссылкой на третий текст о Достоевском — книгу 1923 г. Однако интересующее нас место окажется результатом достаточно длительного рассуждения, которое мы рассмотрим последовательно, чтобы обнаружить не просто и без того открыто названную цитату, но проникнуть в ее смысл и место в размышлениях философа. Этот текст находится в публикации Н. Портновой Дневников философа и его закатной английской книги о Достоевском[5].

А. З. Штейнберг вспомнил случай, когда он, давно, скажем откровенно, подозревавший у себя пророческие спо-

---

3 *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА. В 2-х т. Т. 1. М., 2005.

4 В настоящей работе цитируются по: *А. Штейнберг*. Философские сочинения / Сост. В. Г. Белоуса. СПб., 2011. Работы Штейнберга, за исключением особо оговоренных случаев, цитируются по этому изданию (Далее: ФС. С указанием страницы)

5 *А. Штейнберг*. Дневники (1909–1971). Ф. М. Достоевский / Сост., подг. текста Н. Портновой. М., 2017 (Далее: ФД. С указанием страницы).

собности, сумел предсказать конец Гитлера из одного сообщения о приходе к власти Уинстона Черчилля. Об этом ему напомнил гость из прошлого, который посетил философа 24 сентября 1969 г.

Вечером этого дня, записав всю историю, Штейнберг наметил дальнейшее рассуждение, которое продолжил и назавтра, когда как бы неожиданно, упомянул Достоевского в контексте иудейского ритуала, который мы ниже разберем:

> «Не буду больше о госте из Америки, а поясню лучше на этом примере, что надо понимать под «ясным видением». (Продолжение следует — уже опять далеко за полночь, 25.IX.) А сегодня, в четверг и почти в самый канун Кущей 5730 г., т. е. без ¼ 12 25-го сентября, прибавлю лишь два слова в виде предварительного замечания: недаром, как все эти годы, я приобрел сегодня традиционные виды растений (пальмовую ветвь, мирты и т. д. — «арба миним» в просторечии) как гимнастические принадлежности для усовершенствования ясности зрения. Соблюдаю упрямо обряды, «чтобы сохранить славу оригинала»? Это характерное верхоглядство. «Оригинальность» естественная (ср. с Ф. М. Дост<оевским>!) культивируется и сознательно — несомненно. «Наука горька, но плоды ее сладки», или в применении к данному случаю: чем больше «возделываешь» свою природу, тем плодотворнее ее подпочва. На этом «предпраздничном» замечании приостановлю «сбор фруктов» в рассаднике собственных размышлений. Уже перевалило за полночь, а завтра и по лунному, и по солнечному календарю — уже сегодня Erev Hag Issuf — канун Праздника Сбора».

Публикатор «технически» указывает: «4 вида растений: этрог, лулав, мирт, арава (ива)» и «Суккот называется также праздником Сбора (урожая)» (ФД. 192). Это верно, но абсолютно недостаточно. Для начала стоит вспомнить, почему в кавычках находятся слова о науке и плодах. Вообще гово-

ря, поговорка эта звучит так: «Корень учения горек, а плоды его сладки» или Litterarum radices amarae, fructus dulces sunt. Традиция, идущая от Диогена Лаэртского, приписывает эту мысль Аристотелю. Но чисто латинским или греческим, если верить традиции, смыслом здесь тоже не ограничится. Ведь речь идет о не науке как таковой, но о смысле точного и «упрямого» соблюдения вполне конкретного иудейского обряда. Названные выше Четыре растения имеют в иудаизме вполне ясную символику, особенно интересную для нас в случае мирта, на котором прервал свое перечисление А. З. Штейнберг. Вот мнение современного традиционного комментатора:

> «“Четыре вида растений” символизируют человеческое тело. Когда в праздник человек благословляет их во Имя Вс-вышнего, он как бы передает Ему свое сердце и тело, способность видеть и выражать свои чувства — всего себя.
> Человек говорит: “Я всецело принадлежу Тебе, поэтому радость этого праздника — только в Тебе!”
> Тогда все следы грехов, пятнающие тело человека, изглаживаются и исчезают. Вс-вышний прощает их человеку, исполняющему эту заповедь с любовью и благоговением. Вот что сказали наши мудрецы в Мидраше: “Все кости мои возгласят Г-споду — кто подобен Тебе?” (Тегиллим, 35). Этот стих говорит о лулаве, ибо стебель лулава похож на человеческий позвоночник, о гадасе — ибо его листья напоминают глаза, об араве — ибо ее листья похожи на уста, об этроге — ибо он подобен сердцу. Царь Давид сказал: нет человеческом теле частей более важных, чем эти. И поэтому: “Все кости мои — все, то, что во мне, все мое существо, — возгласят...” (Ваикра Раба, 30)»[6].

Итак, мирт (Гадас) связан как раз с глазами или с «ясновидением» (по Штейнбергу), или попросту говоря — с провидением (пророчеством).

[6] Https://toldot.ru/articles/articles_2224.html.

С учетом того, что далее речь у Штейнберга пойдет о главе Торы «Берешит» (*В н ч ле...*), где мы встретим и Древо познания Добра и Зла, приведем одно из классических мнений: Рабби Аба из Акко сказал:

> «Этрогом было оно, ибо написано: “И увидела женщина, что дерево хорошо для еды“ (Берешит 3:6) — сказал ты: иди и смотри, у какого дерева древесина съедобна, как и плод, и ничего не найдёшь, кроме этрога”. Однако это лишь одно из мнений относительно природы этого плода. Еще важнее, как традиция объясняет множественность этих мнений: “Здесь, правда, возникает закономерный вопрос: как же остальные мудрецы говорят, каждый по-своему, о конкретных деревьях? Как быть с позором Адама? На этот вопрос отвечает известный мудрец эпохи ришоним (ранних комментаторов) — рабби Зрахья а-Леви, известный как Бааль а-Маор. Адам, по словам рабби Зрахьи, являлся “квинтэссенцией” всего будущего человечества, поэтому в какой-то мере его грех является грехом каждого из нас. Соответственно, напоминание об этом грехе не позорит одного человека среди других, оно просто является напоминанием для каждого...»[7].

Обратим внимание на не совсем понятную фразу А. З. Штейнберга «...в применении к данному случаю: чем больше «возделываешь» свою природу, тем плодотворнее ее подпочва». Объяснение ее тоже есть у р. Ки-Това, которого мы цитировали ранее:

> «Когда в праздник человек благословляет их во Имя Вс-вышнего, он как бы передает Ему свое сердце и тело, способность видеть и выражать свои чувства — всего себя.
> Человек говорит: «Я всецело принадлежу Тебе, поэтому радость этого праздника — только в Тебе!»[8].

7 Https://toldot.ru/urava/ask/urava_6430.html.

8 Https://toldot.ru/articles/articles_2224.html.

[Содержание]

Ведь если все в итоге восходит на предельной глубине к Всевышнему, т. е. «к подпочве» (по Штейнбергу), то именно работа над собой и глубинами своей души в итоге приведет при всем трагизме размышлений о первых и последних вопросах к сладким плодам, одним из которых и является этрог!

Теперь остается понять, о какой «естественной оригинальности» Достоевского может здесь идти речь? Понятно, что о той самой, которая связана с творением Адама:

> «И сотворил Всесильный человека по образу своему, по образу Всесильного сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Берешит I,27).

И здесь же возникает интересующая нас проблема зрения:

> «И сказал змей жене: “Никак не умрете. Но знает Всесильный, что, когда поедите от него, откроются глаза ваши и вы станете, подобно Всесильному, знающими добро и зло. И увидела жена, что дерево это хорошо для еды и что услада оно для глаз...» и т. д.

Таким оказывается контекст, в который поместил имя Достоевского вкупе с Аристотелем и Диогеном Лаэртским Штейнберг. Как часто бывает у Штейнберга, в чем мы еще не раз убедимся, он создает два параллельных потока в истории человечества — один иудейский, еврейский и связанный с ТаНаХом, и второй — эллинистический и Новозаветный.

Достоевский же для него всегда будет носителем некоего единого Ветхо-Нового Завета. Об этом будет специальный спор с А. А. Мейером в ВОЛЬФИЛе, который в полном виде мы узнали совсем недавно.

И это не единственный след людей русского символизма и т. н. русского религиозно-философского Ренессанса, который мы встретим на протяжении той недели 1969 г.,

который по счастью сохранился в Дневниках А. З. Штейнберга.

Это требует последовательного прочтения всей многодневной записи, т. к. сугубо иудейские размышления в ней парадоксальным образом пересекаются с воспоминаниями о героях мемуарного «Архипелага» Штейнберга[9].

Цитируем следующую дневниковую запись после воспоминаний о В. Брюсове и брате Исааке. Штейнберг пишет:

> «2. Только заголовок: Змей-искуситель arum (самый “мудрый” среди тварей) и erom “нагой”, но именно змий nakhash соблазнил Еву и Адама “узнать”, что они наги и устыдиться — чего? — того, что называют по-английски теперь “The naked ape”. А глагол nakhesh означает колдовство посредством змеиного шипения-нашептывания, а сверх того — нагой, склизкий, хитрый змей образует круг, свивается в кольцо, как и плоды с дерева познания, он символизируется линией без начала и конца, как орбиты небесных тел, оправдывающие, по слову В. В. Розанова, его собственную склонность лгать (в его полемике с редактором “Русской Мысли” П. Б. Струве, которому Брюсов рекомендовал меня в трех своих письмах конца 1910 года)» (ФД. 192–193).

Здесь публикатор ссылается на описание всей этой истории в мемуарах Штейнберга. (ЛА. 44–47). Для нас же важно появление здесь имени Розанова, явно нарушающего одну из Десяти Заповедей. И это принципиально важно, т. к. Достоевский Штейнберга окажется «обернут» именно в еврейско-иудейские и египетские рассуждения Розанова. А вот следующий отрывок № 3 позволяет понять всю пре-

[9] *А. З. Штейнберг.* Литературный архипелаг / Сост. Н. Портновой и В. Хазана. М., 2009. (Далее: ЛА, с указанием страницы) Ср.: *Н. Портнов* . Читателям мемуаров А. Штейнберга «Литературный архипелаг» // Toronto Slavic Quarterly. #35: http://sites.utoronto.ca/tsq/35/tsq35_portnova.pdf. С. 186–196.

дельную серьезность притязаний Аарона Штейнберга в его толкованиях Торы:

> «3. Мое толкование (из мифического “Мидраша Аарона”) — титул, который переняли скончавшиеся недавно еврейские писатели И. Мангер и Соломон Бикель (восхвалявший меня по заказу ВЕКа к моему 70-летию), относится к “am kshe oref” — “жестоковыйному народу” (Исход, гл. 32–34 — об Аароне, Моисее, Господе Боге и Золотом тельце) — мораль: упрямство этически нейтрально (Вавилонская Башня): Sham maim = shammaim — naase lanu shem»[10].

Из текста № 3 следует, что и идишский поэт Ицик Мангер, и еврейский писатель и деятель вместе с Мангером и И.-Б. Зингером идишского Пен-клуба Соломон Биккель признали право Аарона Штейнберга на сочинение собственного Мидраша. Впрочем, этому не стоит удивляться, ведь мы знаем, что и его друзья позволяли себе такое[11].

Обращаем внимание на то, что в этой записи есть текст «Исход, гл. 32–34 — об Аароне, Моисее, Господе Боге и Золотом тельце...» ритмически и тематически параллельный эпиграфу из «Системы свободы Достоевского», как известно, принадлежащий Андрею Белому: «...**об Адаме**, о рае, об Еве, о древе, о древней змее, о земле, о добре и о зле...»[12]. Неудивительно, что уже в следующей записи от 29 октября 1969 г. мы встретим прямое упоминание о «Системе свободы Достоевского» как раз в связи с Адамом, который нерасторжим с проблемой «познания Добра и Зла», равно как и еврейский народ нерасторжимо связан с проблемой спора с Всевышним, т. е. собственно с жестоковыйностью евреев.

---

[10] Комментатор приводит перевод: Имя воды — небо. «Сделаем себе имя [сделаем себе имя, что не рассеялись по лицу земли]» (Берешит 11 : 4).

[11] *И. М нгер*. Толкование Ицика на Пятикнижие / Пер. с идиша И. Булатовского. М., 2003. То есть «Хумеш-лидер», или вариации Книги Эстер — «Мегиле-лидер»

[12] *А. Штейнберг*. Система свободы Достоевского: ФС. 7.

В сущности, постепенно все поздние писания Штейнберга стали составлять единый «Мидраш Аарона», едва ли не включив в себя ретроспективно и предшествующие тексты, знакомые нам далеко не полностью.

В части № 9 после ряда других толкований Торы и сравнения себя с Франциском Ассизским, находим еще одно важное для нас упоминание Достоевского:

> «Середа, 29 октября 1969 г. около 6 pm 9. Еще из “Аронова Мидраша”[13]: до сотворения Евы — процессия всех зверей, Адам “нарицает” (уже отмечено в “Системе свободы ФМД”: “нарицающий Адам”) [276], но не находит подходящего друга, покуда не появляется “Иша”, этимологически и биологически “взятая” из звукосочетания “Иш” = муж, мужчина — <Ср. “Адам” и “Адама” (Земля) и “Дам” (Кровь) и Адом (красный) комментарии устные и в уме>. Но не означает ли это также, что женщина как бы человекоподобное животное, искони включенное в прообраз человеческого организма?[14] Тайна сия велика, но применение к Микро и к Макрокосму очевидно: первый “предшествует” второму; вселенная изначально была вселена в одушевленный “прах” (“afar”). Это, кстати, сразу показалось вразумительным в конце 1956 г. Сарвенапалли Радхакришнану в моем разговоре с ним в его доме в Нью-Дели (он был тогда вице-президентом Индии), после смерти его жены в Мадрасе и нашей Ады в Нью-Йорке» (ФД. 195–196).

[13] К этому месту дано интереснейшее примечание: «В календаре 2 января 1970 записано: “Снова о Иосифе, деде в Ковно, 1898, мать, все сыны Иосифа — пары, “колосья”, коровы — пища скота, а затем людей — все это типичный “Мидраш Аарона”». Непонятное слово «пары» в данном сюжете скорее всего от «паро» — фараон, которому и толковал сны о колосьях Иосиф.

[14] Не можем себе позволить вдаваться здесь в подробности. Поэтому см.: *Э. Урб х*. Мудрецы Талмуда. М. ; Иерусалим, 2016. Гл. 4. Небесная свита. (Змей и мятеж Самаэля. Сыны бога и падение ангелов. Сатан как палач, его роль в истории грехопадения Адама и Хавы).

В прим. [276] публикатор приводит упоминание Адама из «Системы свободы Достоевского», однако это столь важное место книги и контекст его столь обширен, что мы к нему вернемся в своем месте специально.

Пока же продолжим цитирование записей подряд, учитывая, что дневниковые записи философа в определенных тетрадях имеют свои конкретные философские и биографические сюжеты, не связанные с хронологией. Поэтому соответствующие записи могут вноситься в тетрадь через достаточно большие сроки, образуя при этом один мыслительный мотив или сюжет.

Итак, попробуем прочитать процитированную только что запись вместе с последней записью в этой тетради. Нас интересует фраза в угловых скобках *<Ср. «Ад м» и «Ад м » (Земля) и «Д м» (Кровь) и Адом (кр сный) коммент рии устные и в уме>* с ее отказом от эксплицированного комментария, и следующая запись:

> «На пятницу 31 окт. 69 (11 pm) Нечто “новое”. Объяснение, если можно так выразиться, восклицания: “Я на самой границе последнего отчаяния”. Во-первых, вслух при свидетельнице (А. в шесть час. вечера), в ответ на предложение “улыбнуться”. Пусть будет след моего итога в подведении моего собственного счета с моим Творцом на нашей планете среди моих сверстников, людей начала третьей трети двадцатого века по общепринятому календарю. Повторяю и подчеркиваю, что этот “мой” счет, твари, сознающей свое место и время, свой адрес и свое календарное число. А все? Об этом хочу...» (ФД. 196).

Здесь особо важны слова Объяснение, если можно так выразиться, восклицания: «Я на самой границе последнего отчаяния» и «Пусть будет след моего итога в подведении моего собственного счета с моим Творцом на нашей планете». Понятно, что сюда же относится и «этот «мой» счет, твари, сознающей свое место и время, свой адрес и свое календарное число» (ФД. 196).

Уже фразы об отчаянии достаточно, чтобы обратиться к библейской Книге Иова, где, для начала, мы и найдем исток размышлений о мужчине и женщине, но, главное, о сочетании «Адама» (Земля) и «Дам» (Кровь), понятно красной. Это «Земля! не закрой моей крови, и да не будет места воплю моему» (Иов 16, 18). Об отчаянии Иова мы говорить не будем. Отметим лишь, что «место, время и число» тоже легко находится в этом тексте:

> «После того открыл Иов уста свои и проклял день свой. И начал Иов и сказал: погибни день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: зачался человек! Да омрачит его тьма и тень смертная, да обложит его туча, да страшатся его, как палящего зноя! Ночь та, — да обладает ею мрак, да не сочтется она в днях года, да не войдет в число месяцев! О! ночь та — да будет она безлюдна; да не войдет в нее веселье» (Иов. 3, 2–7).

Но еще важнее, что в Книге Иова есть сюжет абсолютно параллельный истории Адама в Ган-Эдене (Райском саду):

> «И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана. И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана. И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла. И отвечал сатана Господу и сказал: разве даром богобоязнен Иов? Не Ты ли кругом оградил его и дом его и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле; но простри руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя? Но простри руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?» (Иов 6, 11).

И далее: «Не определено ли человеку время на земле, и дни его не то же ли, что дни наемника?» (Иов 7, 1). И «Не буду же

[Содержание]

я удерживать уст моих; буду говорить в стеснении духа моего; буду жаловаться в горести души моей» (Иов, 7, 11).

Последнее, собственно, и есть отчаяние.

Более того, сам разговор Всевышнего с Иовом — это параллель ко второму пришествию. Ведь Книга Иова относится к периоду явно позже Пятикнижия.

Быть может здесь ключ к тому, что своем докладе «Достоевский как философ» А. З. Штейнберг не назвал имя Христа. Как известно, это было важной претензией к нему А. А. Мейера[15].

До недавних пор, т.е. до выхода в свет тома «Философских сочинений» нашего героя, мы не знали полного текста дискуссии по его докладу и, главное, полного текста ответа А. З. Штейнберга А. А. Мейеру, не говоря уже о, как оказалось, бесценных, хотя и не полных дневниках.

Сделанный нами ранее анализ доклада основывался на версии, представленной в двухтомнике «ВОЛЬФИЛА» под редакцией В. Г. Белоуса. В основных чертах он остается актуальным и сегодня. Однако в комбинированной стенограмме по архивам ИРЛИ и личному Архиву Штейнберга, хранящемуся в Иерусалиме, сделаны и отмечены вставки рукой Штейнберга, некоторые из которых представляются принципиальными. Причем две из них посвящены неназванному в докладе Христу и сатане.

Кроме всего прочего, в дискуссии с А. А. Мейером, которого возмутило отсутствие имени Христа в докладе о философии Достоевского, Штейнберг специально коснулся сверхважной для его концепции, как мы теперь видим из анализа Дневника, Книги Иова.

Поэтому, помня о сделанных ранее выводах, пройдем еще раз доклад с этой новообретенной точки зрения, а затем — перейдем к книге «Система свободы Достоевского», которая открыто, в отличие от Книги Иова, названа автором Дневника в связи с проблемой Адам — ИМЯнарецатель и Достоевский.

---

[15] ФС. 554–555. Ответ Штейнберга: ФС. 558–562.

Обратим внимание на вступительное слово Константина Эрберга, который произносил его, явно зная, как мы теперь понимаем, суть доклада Штейнберга:

> «Председатель <Конст Эрберг>. ...Но вот является гений, имеющий уши, чтобы слышать то, чего мы не расслышали бы; имеющий глаза, видящие то, что мы не рассмотрели бы; гений, имеющий душу, которую он провел сквозь ад и рай жизни, которая дала ему известную совокупность убеждений, известные верования. Наконец, гений, который имеет мыслительный аппарат, способный оформить все это, и к тому же снабженный сверкающим художественным талантом. Он произнес свое слово, и все перегородки рушатся, замков не нужно, ключи излишни, и хранители ключей в ужасе. К ужасу хранителей ключей гений начинает говорить о своей вере образами, и что всего ужаснее для хранителей ключей и специалистов, то, что он этими философствованиями приобретает какой-то вес, что иной философ, действующий умозрительным методом, чувствует, что то, что он говорит, не доходит до слушателей, а вот то, что говорит «этот» нефилософ, порождает целую бурю в вашей душе».

И далее Эрберг говорит о целом философском колодце, вырытом Иваном Карамазовым, и о том, что глубокие философские колодцы, в которых, бывает, и днем можно увидеть звезды, взялся исследовать Штейнберг.

В рамках настоящей работы нас будет интересовать именно та линия «Достоевский и Пятикнижие», которую мы рассматривали ранее при анализе структуры семьи у Достоевского[16]. Эту структуру мы соотнесли с традиционной песней на праздник Исхода — Песах. Неудивительно, что итогом этого размышления является умозаключение, что

---

[16] *Л. К цис*. Смена парадигм. С. 474.

> «Иван и Алеша рождены тем же сластолюбием и кротостью, и получаются две ветви, важнейшее разветвление которых, однако, где-то под небом должно переплестись со своим порождением в одно сплошное крепкое дерево, потому что отношения между Митей и Иваном обрываются смертью Достоевского» (ФС. 477).

Здесь помимо того, что структура семьи у Карамазовых «Отец есть сластолюбие, три матери: Софья Ивановна — кротость, Аделаида Ивановна — страсть, и Елизавета — безумная боль, и соединение этих трех идей дает, рождает новые идеи (Митя — вспомните)» (ФС. 476).

Напомним, что в пасхальной песенке

> «кто знает один — один у нас Бог; кто знает два — две у нас Скрижали; кто знает три — три у нас праотца (Авраам, Исаак, Иаков); кто знает четыре — четыре у нас праматери (Сара (жена Авраама), Ривка (жена Ицхака), Рахель и Лея (жены Яакова)); кто знает пять — пять книг Торы...» и т. д.

Здесь обращает на себя внимание пропуск у Штейнберга двойки. Но двойка в еврейском варианте — это как раз Скрижали Завета. Ими и оказываются пять главных романов Достоевского. Но, как известно, в наше время Скрижали утрачены после разрушения Храма и сохраняются они именно в Пятикнижии.

Понятно, что «сластолюбие» на первом месте в т. н. семье — прямо противоречит Пятикнижию. Но так, стараясь не задевать своих слушателей, и строит свою философему Достоевского Штейнберг. А на месте пятого члена еврейской песенки оказывается не Иван или Алеша, а Митя, что само по себе заслуживает анализа вне этой работы.

Теперь возвращаемся к цитате о братьях Мите и Иване: «Но мы угадываем, что тут мы имеем перед собой **двух пророков** России, **предтечей** которых является **Достоевский — в некотором смысле Моисей и Аарон**» (Выделено нами. — *Л. К.*) (ФС. 477).

К этому в издании ФС дается важнейшее примечание рукой А. З. Штейнберга: «Помета Штейнберга на полях: «Или лучше — **первосвященники и пророки** (по Соловьеву)».

Комментаторы приводят точную цитату из Соловьева:

> «Художники и поэты опять должны стать **жрецами и пророками**, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями».[17]

Нам представляется, что при всей внешней несомненности приведенной параллели, тем более взятой из речи Соловьева памяти именно Достоевского, ее совершенно недостаточно. Ведь пророки здесь Иван и Митя, а не Достоевский. Достоевский же их творец или предтеча! Но реальным предтечей Христа был как раз Иоанн Креститель.

Вот продолжение рассуждения Штейнберга: «Вы помните, Моисей был бессловесен, а Аарон был его устами. Алеша женоподобен, в нем есть идея, которая ждет своего воплощения извне...» (ФС. 417 и т. д.).

Ведь, вообще говоря, именно Моисей — пророк, а Аарон — первосвященник, а **не жрец** (по Соловьеву)!

Жрецами были египетские священнослужители, с которыми и спорил Моисей.

Т.е. здесь явно возникает некая логическая лакуна, связанная с тем, что как раз Достоевского-то и не называет пророком Штейнберг. Более того, доклад Штейнберга называется «Достоевский как философ» и активно противопоставлен разного рода работам типа «Достоевский-художник».

На наш взгляд, чтобы не пускаться в произвольные спекуляции относительно внутреннего смысла выска-

---

17 *В. С. Соловьев*. Три речи в память Достоевского // В. С. Соловьев. Собр. соч. [В 12 т.] Т. 3. С. 190. (ФС. 680)

зываний Штейнберга и, тем более, заниматься «чтением в сердцах», куда лучше прямо обратиться к выступлению А. З. Штейнберга на заседании ВОЛЬФИЛы «Памяти Вл. Соловьева».

Поразительно, что, давая оценку Соловьеву именно как пророку, Штейнберг специально подчеркивает, отметив принадлежность философа к гностической традиции:

> «К Соловьеву нельзя подходить эстетически, как к одному из портретов в галерее писателей и художников, мы должны понять его истинное значение, должны увидеть в его мистической философии ту проблему исторического смысла жизни, которая в ней поставлена. Тогда мы поймем, что Соловьев — подлинный христианин в настоящем смысле этого слова. Мы должны понять его истинное значение, а не относиться к нему эстетически.
> Во всей философии Соловьева одна проблема — проблема исторического смысла жизни, и в этой проблеме **Соловьев один из первых ставит вопросы будущего, потому что он один из первых, кто начал предсказывать.**
> Но Соловьев — не предсказатель ближайших мелких событий, **он — пророк только потому, что первый ставит вопрос о достойном смысле существования, первый из тех, кто начал действовать. Грядущее человечества — вот та проблема, которая связывает в одно философию** Соловьева, и в этой проблеме одно из первых мест занимает вопрос о достойном существовании России» (ФС. 455).

Здесь стоит напомнить, что в Книге Шмуэля или Книге Царств при обсуждении вопроса о том, кто пророк — кто нет, как раз говорится, что спросить надо о том, что будет через день, а не через тысячу лет. И это важно помнить, т.к. Соловьев пророк христианский, при всей странности этого термина, т.е. во многом противоположный Пророкам иудейским, к которым относится и Штейнберг в каком-то своем экзистенциальном самоощущении.

Это важнейшее место рассуждений Штейнберга, на которое мы будем постоянно обращать внимание. Штейнберг заключает:

> «Говоря о значении Соловьева, мы не должны мелочно придираться к тому или другому в его предсказаниях, в его предсказаниях, вернее, предчувствиях им руководит только знание того смысла, который пронизает историю. Поэтому Соловьев прав, когда пишет: «Это все только предчувствия, я предполагаю, но я не пророк» (ФС. 455).

Поразительно, но то место из письма Соловьева о недавних событиях, которое приводят комментаторы, слова пророк в себе не содержит! Его вставляет в очень приблизительный пересказ Штейнберг.

Следовательно, для него это принципиально. Тем более принципиально это для нас, если мы хотим понять мысль автора «Системы свободы Достоевского», ибо волнуют его не войны с Японией или события в Китае конца XIX века, а день на тот момент сегодняшний, т. е. события заведомо после Мировой войны и русской революции.

А это уже действительно пророчество (в том самом смысле, как понимает себя Штейнберг в упомянутой истории истории с Гитлером и Черчиллем)[18]:

> «Соловьев не догматик, Соловьев — философ в истинном смысле этого слова, Соловьев первый философски ставит вопрос о смысле существования и говорит о задачах, которые человек должен разрешить. И можно сказать, что Соловьев первый выводит Россию на арену мировой истории.

[18] Разбор этого эпизода позволяет на очень небольшом отрывке текста увидеть способ строения философского письма А. З. Штейнберга: *Л. К цис.* Заметки читателя историко-философской и теологической литературы. IX. Аарон Штейнберг. Николай Гоголь. Владимир Жаботинский // История. Научное обозрение OSTKRAFT. № 1 (7). М., 2019. С. 166–176.

> Соловьев предчувствовал те события, те события всечеловеческие, которые сейчас переживает Россия, и поэтому он был пророком; и не в том его пророчество, что он предсказал войну с Японией, это –пустяки; всякий дипломат вроде политика в «Трех разговорах» (лебединой песне Соловьева) может это сделать; нет Соловьев — пророк тем, что знал будущее России в глубоком внутреннем смысле и завещал ей выйти на арену мировой истории» (ФС. 455).

Таким образом, Соловьев-пророк или Достоевский то ли непророк, то ли философ — это вовсе (по Штейнбергу) не то, что литературные герои — Иван и Митя как пророк и первосвященник.

Тогда сам писатель станет Господом Богом, занимая незанятую строчку из еврейской песенки — «один у нас Бог». Но ведь прародитель своих героев Достоевский «создал» семью Карамазовых в своих специфических терминах, терминах, которым совсем не релевантны, как это ни странно, аналогичным терминам Соловьева применительно к Достоевскому. Более того, даже эстетический подход к самому Соловьеву (пророку по Штейнбергу) ничего не дает. Да и странно бы выглядел эстетический подход к философу и заведомо не- или антиэстетический к писателю.

Теперь мы можем вернуться к докладу «Достоевский как философ» в месте, где мы встретим теперь определение уже Достоевского не как пророка, а как философа:

> «В конце жизни Достоевский уже не сомневался, что самобытные, оригинальные идеи, система новых истин, высказанных им, в будущем станут аксиомами. Есть бесконечное множество его признаний, заявлений на эту тему. Я ограничусь тем, где он говорит в «Дневнике писателя» в 1876 году о своем понимании бессмертия души: «Пусть пожмут плечами на такое утверждение <...> но мысль эта мудрее их мудрости, и я несомненно верю, что она станет в человечестве аксиомой...».

Вы видите в этом фанатизм убеждения, который бывает только у философов, я не хочу сказать, у пророков» (ФС. 466).

Сразу за этим у Штейнберга следует важнейшее перечисление его предшественников, среди которых возникает имя Розанова, наиболее важное для нас в разговоре о Штейнберге вообще, как раз после того, как было сказано о силе убеждения Достоевского, как у пророков:

«Позже я скажу, почему я называю Достоевского не пророком, а только философом. Человечество несет в себе философскую миссию. Так представляется это Достоевскому, и надо сказать, что осуществление этого замысла им же и у современников его, и у последующих поколений не раз такая мысль мелькает. Я не хотел бы сейчас отвлекаться перечислением тех многочисленных намеков, которые разбросаны в сравнительно, все-таки, очень небольшой литературе о Достоевском. Встречаются они и у Волынского, и у Мережковского, и у Иванова-Разумника» (ФС. 466).

И вот основное имя — Розанов, но с очень интересной поправкой относительно иерархии сочинений Розанова для понимания Достоевского:

«Конечно, прежде всего, у Розанова, но ему — Розанову, принадлежит та несомненная заслуга, что не в Легенде о Великом Инквизиторе, не в том трактате о Достоевском, который он оставил, но в небольшой статье, написанной по случаю 50-летия смерти Достоевского Розанов указал современную и будущую определенную задачу, именно, как он говорит, приводить Достоевского в систему, т.е. надо отнестись к Достоевскому так, как он этого заслуживает...» (ФС. 466).

И далее следует очень обширный кусок о том, как и можно ли построить систему мысли Достоевского. За этим следует перечисление Идей конкретных героев Достоевско-

го, говорится, что сам он мыслил «идеей идеи», порождая из большой Идеи разные конкретные идеи. В итоге Штейнберг находит, что истинным продолжателем Достоевского является А. А. Блок. Затем оказывается, что этой «идеей идеи» оказывается разгадка судьбы русского народа. Это уже позволяет прямо связать речь о Соловьеве и разбираемый доклад о Достоевском.

Разобрав противопоставление себя Достоевскому и немецкому идеализму Гегеля и Фихте, Штейнберг утверждает, что ближе всего Достоевскому учение Платона об Эросе, и именно после этого следует описание семьи Карамазовых и появляются Митя и Иван как Моисей и Аарон, а после этого появляется мысль, занимающая целый абзац, который мы приведем целиком:

> «Я не хочу не только что исчерпать, но как бы то ни было подать мысль о том, что так можно охватить как одно целое Карамазовых. Это для меня только один из примеров, что **кровная связь** для Достоевского есть непременно **связь идей** и рождение **идеи в идее**. В виду того, что проще соотношение, лучше можно видеть эту же кровную связь идей или полнокровность идей, их творческую способность в «Подростке». Подросток — сын случайного семейства, его мать — Софья Ивановна, в глазах которой светилась идея. Как прекрасно тут Достоевский выясняет, что значит вообще видеть, что видеть вообще, значит видеть в идее. Это то прекрасное место, где он говорит о портрете ее. Версилов говорит: «Фотографические снимки чрезвычайно редко бывают похожи, и это понятно...»

Комментаторы к этому месту всего лишь указывают точную цитату: «Заметь, <...> фотографические снимки чрезвычайно редко выходят похожими, и это понятно: сам оригинал, то есть каждый из нас, чрезвычайно редко бывает похож на себя» (ФС. 680).

Однако этого, как нам представляется, недостаточно.

Сочетание семьи, фотографических снимков, учения Платона об Эросе и еще ряд деталей слишком явно указывают на автора «Легенды о Великом Инквизиторе» В. В. Розанова и автора юбилейной статьи о Достоевском — Розанове Арона Штейнберга, который и указал на необходимость построении некоей единой системы Достоевского.

Однако все эти мысли, за исключением выраженной в юбилейной статье, находятся в книге с очень значимым названием «Семейный вопрос в России». Это быть может самая объемная работа Розанова о Достоевском, и очень важное место там занимает как раз вопрос о фотографии, связанный напрямую и с Достоевским, и с фотографированием ребенка заведомо бездетным Папой Римским. Причем, Папа ни при каких условиях не может адекватно сфотографировать ребенка так как сам бездетен и девственен.

И еще одну важную особенность этой книги необходимо отметить именно в нашем контексте. Розанов, как известно, считал, что в иудаизме и иудейской семье сохранено нечто тайное, что было известно в древнейших египетских культах, мистериях и т. д.[19]

Идеалом для России считал он, был бы отказ от обязательного крещения евреев и евреек, вступающих в смешанный брак с христианами, а в первом поколении, считал он, было бы хорошо праздновать в таких семьях два новых года, две Пасхи и т. д. И еще одно предложение волновало Розанова — он предлагал создать иконы четырех праматерей. Не говорим уже о том, что важнейшим местом его рассуждений был комментарий к «Сну смешного человека» с египетско-иудейским комментарием. Но к «Сну смешного человека» мы обратимся не раз при анализе русской

[19] Многие общефилософские аспекты этих текстов В. В. Розанова рассмотрены нами применительно к творчеству В. В. Маяковского, на них основанному, в: *Л. К цис*. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004.

[Содержание]

берлинской (1923) и английской лондонской (1960) книг Штейнберга, не говоря уже о его дневниках.

Дело в том, что именно дневники Штейнберга позволяют проникнуть в ту экзистенцию философа, которая полностью скрыта в заведомо объективизированных публичных выступлениях и печатных изданиях. А именно она, как окажется, и даст нам возможность увидеть происхождение странных и оригинальных идей Аарона Штейнберга Проблема того, являются или не являются сам Штейнберг, Достоевский или Соловьев с точки зрения автора «Системы свободы Достоевского» пророками требует очень специального рассмотрения, т. к., на наш взгляд, она неразрешима без В. В. Розанова, который всегда будет в фокусе внимания Штейнберга.

Поэтому, прервав анализ Дневника Штейнберга, обратимся именно к проблеме т. н. русского пророчества, а затем уже — обратимся вновь к нашей основной теме.

Что же такое «русское пророчество» в интересующем нас понимании?

Это понятие может сразу же вызвать недоумение и сомнение. Ведь даже у иудеев пророчество прекратилось после разрушения Храма. Другое дело, что это выражение можно употреблять метафорически или в переносном (не говоря уже об ироническом) смысле.

Между тем, похоже, в самые первые годы советской власти, которые стали последними годами жизни В. В. Розанова и, наверное, последним 5-летием относительно свободной философии в Советской России, споры именно о русском пророчестве и его смысле велись на полном серьезе.

Частично это были опубликованные тексты В. В. Розанова в «Апокалипсисе нашего времени», частично они остались в не вышедших в свет выпусках закатного труда В. В. Розанова[20]. Продолжились они в ВОЛЬФИЛе в докла-

[20] *В. В. Роз нов*. Апокалипсис нашего времени. Выпуски № 1–10. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые: *В. В. Роз нов*. Собр. соч. /

де А. З. Штейнберга о Достоевском как философе и в окружающих его текстах, о которых мы ведем речь.

Сейчас нас интересует как бы ближайшая предыстория будущего спора 1921–1923 гг., прерванная смертью В. В. Розанова в 1919 г. И началом нашей дискуссии оказывается «Апокалипсис нашего времени», к которому мы сейчас и обратимся. Причем, читать мы его будем, учитывая тот непреложный факт, что и текст В. В. Розанова, и полемика А. З. Штейнберга с А. А. Мейером открыто или скрыто базировались на иудейско-христианском споре, не всегда в традиционных его формах.

Последнее, что надо сказать до обращения к «Апокалипсису нашего времени», это то, что читать мы его будем именно в этой перспективе и как текст не фрагментарный, а обладающий строгим внутренним единством. Учтем мы и то, что А. З. Штейнберг встречался с В. В. Розановым и даже оставил об этом мемуары[21], а свои рассуждения о Достоевском густо проложил названными и неназванными цитатами из Розанова. Это позволяет нам отчасти стать «историком, предсказывающим назад».

В сущности, вся книга Розанова, и в напечатанных, и в не напечатанных частях, пронизана идеей пророчества, пророчества русского или роли русского православного пророчества в основной пророческой библейской линии мировой истории, пронизанной (по Розанову) «тайнами Израиля»: «Вечная история, и все сводится к Израилю и его тайнам» (Ап. 7).

Недаром рассказ о Николае II, как приуготовленном к закланию баране, запутавшимся в терновнике, напрямую отсылает к жертвоприношению Исаака, как мы знаем в будущем отца Иакова, т. е. Израиля.

Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2000 (Далее: Ап. С указанием страницы).

[21] *Н. Портнов , В. Х з н.* Встреча с Розановым: lechaim.ru/arhiv/177/hazan.htm.

[Содержание]

За этим следует важное рассуждение о том, что Николай, который был выше духовенства отрекшейся от Царя Церкви, «отрекся от такого подлого народа», как «народ и солдатчина» (Ап. 6).

Здесь необходимо следует, что Всевышний никогда не отрекается от Избранного Народа, а вот помазанный царь от народа, избравшего на царство, отречься может, что, по Розанову, «разумно, прекрасно и полномочно» (Ап. 6). Моисей же за попытку чего-то подобного был лишен права войти в Землю Обетованную.

Отсюда и следует вывод:

> «“Я человек хотя и маленький, но у меня тоже 32 ребра” (“Детский мир”).
>
> Но Церковь? Этот-то Андрей Уфимский? Да и все. Раньше их было “32 иерея” с желанием “свободной церкви” “на канонах поставленной”. Но теперь все 33333... 2... 2... 2... 2 иерея и под-иерея и сверх-иерея подскочили под социалиста. Под жида и не под жида; и стали вопиять, глаголать и сочинять, что “церковь Христова и всегда была, в сущности, социалистической” и что особенно она уж никогда не была монархической, а вот только Петр Великий “принудил нас лгать”. Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. Даже “Новое Время” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей. И собственно, подобного потрясения никогда не бывало, не исключая “Великого переселения народов”. Там была — эпоха, “два или три века”. Здесь — три дня, кажется даже два. Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса. Чтó же осталось-то? Странным образом — буквально ничего.
>
> Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60 “и такой серьезный”, Новгородской губернии, выразился: “Из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть”. Т. е. не сразу сорвать кожу, как индейцы скальп, но надо по-русски вырезывать из его кожи ленточка за ленточкой.

[Содержание]

И что́ ему царь сделал, этому “серьезному мужичку”». (Ап. 6).

Здесь требует комментария почти каждое слово. Обратим внимание на то, что обычные 32 ребра человека по «Детскому миру» Ушинского неожиданно превращаются в 33333... 2... 2... 2». Не забудем, что Ева была создана из ребра Адама, который в этом случае имел бы 33 ребра. И не важно, что в учебнике позвонков было 32, а ребер, все-таки, 12. Недаром 13-е Евино ребро и означается этой цифрой. Но зачем-то Розанову понадобилось сыграть именно так. Нам представляется, что рассуждения о «3» и «2» связаны с игрой в те самые 2–3 дня, что «слиняла Русь», хребтом Царства которой была Церковь и Головой (Главой) помазанный Царь, который «выше духовенства» именно поэтому, особенно при отсутствии в феврале 1917 г. Патриарха! Жесткие намеки на будущее обновленчество мы в связи еп. Андреем Ухтомским и другими подразумеваемыми и известными лицами, сейчас не комментируем.

А главный вывод Розанов запрятал в примечание к словам «под жида и не под жида»: «Пишу без порицания и иронии, а лишь в том оттенении, что для духовенства и в его словооборотах они всегда были в уничижительно-презрительном смысле «жидами». Но дело поворачивается к Апокалипсису, с его «песнью Моисея, раба Божия», и об них еще долгие сказы, — как оказывается — более долгие, чем о нашей несчастной Руси». (Ап. 6).

На фоне последующих слов о вечном Израиле, которые мы процитировали чуть ранее, становится понятно, что история Руси оказалась внутри вечной истории Израиля.

Вот здесь и находит свое место Аарон Штейнберг. Не знаем, играл ли он ономастически только в Аарона или помнил еще (уже в фамилиии) и о Краеугольном Камне, отвергнутом строителями Храма на Горе, вкупе с Камнем-Петром Церкви...

В следующей главке «Как мы умираем?» Розанов возвращается к своим постоянным вообще, и непрекращающим-

ся в «Апокалипсисе нашего времени» обвинениям русской литературы в том, что именно она сглазила Русь, но делает это на сей раз так:

> «Если нет смерти человека “без воли Божией”, то как мы могли бы допустить, могли бы подумать, что может настать смерть народная, царственная “без воли Божией”? И в этом весь вопрос. Значит, Бог не захотел более быть Руси. Он гонит ее из-под солнца. “Уйдите, ненужные люди”.
> Почему мы “ненужные”?
> Да уж давно мы писали в “золотой своей литературе”: “Дневник лишнего человека”, “Записки ненужного человека”. Тоже — “праздного человека”. Выдумали “подполья” всякие... Мы как-то прятались от света солнечного, точно стыдясь за себя.
> Человек, который стыдится себя? — разве от него не застыдится солнце? — Солнышко и человек — в связи.
> Значит, мы “не нужны” в подсолнечной и уходим в какую-то ночь. Ночь. Небытие. Могила» (Ап. 8).

Обратим внимание на два момента. С одной стороны, повторение обвинений впрямую Достоевского (Ап. 7) из предшествующей филиппики, и теперь «Выдумали «подполья» всякие...», которые поставлены в один ряд с «лишним человеком» (Ап. 8).

Одновременно с этим появляется странный в этом контексте образ «солнышка», который несколько неожиданно открывает нам смысл названия «Апокалипсиса нашего времени». Ведь единственным русским писателем, чувствовавшим солнце, был автор «Героя нашего времени», который искал, но не нашел единого, одного «героя нашего времени». Даже у него, как мы знаем, сквозной герой распался на комбинацию одноименных героев в разных сюжетах.

А его поэзия солнца подробно описана в статье Розанова «Основной сюжет Лермонтова». Не забудем, что среди родословных, которые он себе придумывал, были и «Испанцы», т. е. испанские евреи, а Солнце Лермонтова оказыва-

лось вполне восточным и даже, отчасти, иудейским. Таким образом, без этого «солнышка» и стала русская литература литературой темного «подполья».

Продолжение рассуждений о русской литературе в анализируемой главке вновь касается библейского сюжета:

> «И солдат бросает ружье. Рабочий уходит от станка.
> — Земля — она должна сама родить. И уходит от земли.
> — Известно, земля Божия. Она всем поровну.
> Да, но не Божий ты человек. И земля, на которую ты надеешься, ничего тебе не даст. И за то, что она не даст тебе, ты обагришь ее кровью.
> Земля есть Каинова, и земля есть Авелева. И твоя, русский, земля есть Каинова. Ты проклял свою землю, и земля прокляла тебя. Вот нигилизм и его формула.
> И солнышко не светит на черного человека. Черный человек ему не нужен» (Ап. 9).
> Это рассуждение о Нигилисте, который только делал вид, что молился. Однако это и есть причина гибели церкви из предыдущей главы «по закону», где так и хочется сказать, но не по благодати. Но ведь и «Закон» из «Слова о Законе и Благодати» — иудаизм. Тогда это высказывание синонимично предыдущему рассуждению о вечности Израиля и его тайнам на фоне временности России.
> И тут же продолжение фразы из предыдущего фрагмента «Разошлись по мелочам. Прав был этот бес Гоголь». Именно после этой фразы впервые прославлялась русская литература русская литература от Пушкина, Жуковского, Лермонтова, Гоголя и до Филарета как «осияние Царства» (Ап. 6).

Лермонтов в следующем фрагменте превратился в «человека солнышка», об этом мы говорили. Теперь же, после рассуждений о нигилисте читаем:

> «Уж если чем мы упились восторженно, то это — революцией. “Полное исполнение желаний”. Нет, в самом деле: чем мы

не сыты. “Уж сам жаждущий, когда утолился, и голодный — насытился, то это в революцию”. И вот еще не износил революционер первых сапогов — как трупом валится в могилу[22]. Не актер ли? Не фанфарон ли? И где же наши молитвы? и где же наши кресты? “Ни один поп не отпел бы такого покойника”.

Это колдун, оборотень, а не живой. В нем живой души нет и не было.

— Нигилист.

О нигилистах панихид не правят. Ограничиваются: “Ну его к черту”.

Вот и появился здесь след автора «Мертвых душ», если вслед за ним не автора книг «Гоголь и чёрт», 1906 г. и «Гоголь. Творчество, жизнь и религия», 1909 г. Д. С. Мережковский, который, как известно, утверждал, что главная тема творчества Гоголя именно черт.

Хотя почти последний абзац цитируемой главки вновь безымянно возвращает нас к истории уже не Каина и Авеля, а просто-напросто Адама: «Нигилизм.

— “Что же растет из тебя?”

— Ничего.

Над “ничего” и толковать не́ о чем.

— Мы не уважали себя. Суть Руси, что она не уважает себя. Это понятно. Можно уважать труд и пот, а мы не потели и не трудились. И то, что мы не трудились и не потели, и есть источник, что земля сбросила нас с себя, планета сбросила.

По заслугам ли?

Слишком» (Ап. 9–10).

Таким образом, по Розанову, русский человек оказался не Новым Адамом, и даже не Каином, а нулем, ничем.

И теперь обращаем внимание на то, как обозначает Розанов все эти эпохальные события мировой войны и русской революции в терминах дней недели:

[22] Не след ли это «Чем люди сыты» и «Живой труп» Л. Н. Толстого, уместного в списке «виноватой» во всем русской литературы?

«Самое разительное и показующее все дело, всю суть его, самую сутеньку — заключается в том, что “ничего, в сущности, не произошло”. “Но все — рассыпалось”. Что такое совершилось для падения Царства? Буквально, — оно пало в будень. Шла какая-то “середа”, ничем не отличаясь от других. Ни — воскресенья, ни — субботы, ни хотя бы мусульманской пятницы. Буквально, Бог плюнул и задул свечку. Не хватало провизии, и около лавочек образовались хвосты. Да, была оппозиция. Да, царь скапризничал. Но когда же на Руси “хватало” чего-нибудь без труда еврея и без труда немца? когда же у нас не было оппозиции? и когда царь не капризничал? О, тоскливая пятница или понедельник, вторник...» (Ап. 10).

Нетрудно видеть, что в последнем перечислении отсутствуют именно Суббота и Воскресенье. Мусульманская Пятница В. В. Розанова не интересует. Не забудем, что в «Семейном вопросе в России» Царице Субботе было посвящено специальное послесловие. Неудивительно, что после конца России появляется главка «Мое предвидение», т. е., переводя на библейскую терминологию, «Мое пророчество». Здесь Розанов занимает позицию Нового Исайи. Не исключено, что он обыгрывает термин «Второ- Исайя», становясь, наверное, «Третье- Исайей» и включаясь так или иначе в список «русских пророков». И вот само пророчество:

«Я имею самые печальные предчувствия. Я думаю, она разработает дело в смысле уже былого факта, такого же: именно — как было некогда завоевание Англии норманнами. И Вильгельм, не мечтая нисколько о незаманчивой роли Наполеона, с заключением на о-ве Св. Елены, манится гораздо более удачным жребием второго Вильгельма Завоевателя. Конечно, — после Петрограда он двинется на Москву, на Волгу и завоюет именно Великороссию, как центр “Всея Руси”, после чего захватит и Малороссию с Новороссией, — причем ему и вознаградить союзника будет из чего.

Мы вообще стоим перед фактом завоевания России, покорения России, — к чему препятствий ведь нет. А таковое отсутствие препятствий к покорению России, конечно, никогда на протяжении всей германской истории не повторится. И это не трудно предвидеть, предсказать; и это в Берлине предвидится так же хорошо, как — если бы были позорче люди в Петрограде — можно было бы предвидеть и в Петрограде» (Ап. 11)..

Не будем продолжать политический анализ, данный Розановым, к нему и его источнику мы обратимся чуть позже, а в главке «Последние времена» Розанов, теперь уже после сказанного выше, пишет абсолютно логично, продолжая рассуждения о Ветхом Завете и Израиле, формально не названных, но все время подразумеваемых:

«Никакого нет сомнения, что Апокалипсис — не христианская книга, а — противохристианская. Что “Христос”, упоминаемый — хотя немного — в нем, “с мечом, исходящим из уст его” и с ногами “как из камня сардиса и халкедона”, — ничего же не имеет общего с повествуемым в Евангелиях Христом[23]. В устроении Неба — ничего же общего с какими бы то ни было представлениями христианскими. Вообще — “все новое”... Тайнозритель Сам, волею своею и вспомоществующею ему Божиею волею, — срывает звезды, уничтожает землю, все наполняет развалинами, все разрушает: разрушает — христианство, странным образом “плачущее и вопиющее”, бессильное и никем не вспомоществуемое. И — сотворяет новое, как утешение, как “утертые слезы” и “облечение в белые одежды”. Сотворяет радость жизни, на земле, — именно на земле, — превосходящую какую бы то ни было радость, изжитую в истории и испытанную человечеством.

[23] Не отсюда ли идея неупоминания Христа Штейнбергом в «Достоевском как философе»?

> Если же окинуть всю вообще компоновку Апокалипсиса и спросить себя: — “да в чем же дело, какая тайна суда над церквами, откуда гнев, ярость, прямо рев Апокалипсиса” (ибо это книга ревущая и стонущая), то мы как раз уткнемся в наши времена: да — в бессилии христианства устроить жизнь человеческую, — дать “земную жизнь”, именно — земную, тяжелую, скорбную. Чтó и выразилось к нашей минуте, — именно к нашей, теперешней... в которую “Христос не провозит хлеба, а — железные дороги”, выразимся уже мы цинично и грубо. Христианство вдруг все позабыли, в один момент, — мужики, солдаты, — потому что оно не вспомоществует; что оно не предупредило ни войны, ни бесхлебицы. И только все поет, и только все поет. Как певичка. “Слушали мы вас, слушали. И перестали слушать”.
>
> Ужас, о котором еще не догадываются, больше, чем он есть: что не грудь человеческая сгноила христианство, а христианство сгноило грудь человеческую. Вот рев Апокалипсиса. Без этого не было бы “земли новой” и “неба нового”. Без этого не было бы вообще Апокалипсиса.
>
> Апокалипсис требует, зовет и велит новую религию. Вот его суть. Но чтó же такое, чтó случилось?
>
> Ужасно апокалипсично (“сокровенно”)[24], ужасно странно: что люди, народы, человечество — переживают апокалипсический кризис» (Ап. 12).

Здесь Розанов включается в широкую полемику о т. н. «Кризисах», начиная от Белого или Г. Когена и вплоть до М. И. Кагана[25] и А. З. Штейнберга[26]. Мы отдаем себе от-

---

[24] Вспомним, что в «Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови» Иудаизм был как раз религией сокровения, тайны Израиля!

[25] *Л. К цис*. М. И. Каган и Осип Мандельштам. Философия и религия на фоне Первой мировой войны. «Стихи о неизвестном солдате» до «апокалипсиса» 1914 г. и перед «агиткой» 1937 г. // Л. Кацис. Смена парадигм. С. 186–212.

[26] См. наши работы: *Л. К цис*. Андрей Белый и Густав Шпет о «кризисе культуры». От «Кризиса культуры» к «Эстетическим фрагментам» // Л. Кацис. Смена парадигм. С. 411–449.

чет в том, что Розанов и Белый недаром оказались в столь странно однородной национально-религиозной кампании. Не забудем, что Белый разбирал в «Глоссалалии» именно символику первой фразы книги «Берешит» («Бытие») на древнееврейском языке, а его идеи самосознания занимают важное место в рассуждениях А. З. Штейнберга.

Чтобы не было сомнений в сказанном именно о неназванной Розановым «Тайне Израиля», он продолжает разговор в терминах Ветхого Завета с одной стороны, и рассуждений о том, что некая новая религия, которой чают люди, состоится уже после христианства:

> «Но что само христианство кризиса не переживает. Это до того очевидно, до того читается в самом Апокалипсисе, вот “в самых этих его строках”, что поразительно, каким образом ни единый из читателей и бесчисленных толкователей этого совершенно не заметил. Народы “поют новую песнь”, утешаются, облекаются в белую одежду и ходят “к древу жизни”, на “источники вод”. Куда ни папы, ни прежние священники вовсе никого не водили.
> Блудницы вопиют[27]. Первосвященники плачут. Цари стонут. Народы извиваются в муках: но — остаток от народа спасается и получает величайшее утешение, в котором, однако, ни одной черты христианского, — христианского и церковного, — уже не сохраняется.
> Но что же, что же это такое? почему Тайнозритель так очевидно и неоспоримо говорит, что человечество переживет “свое христианство” и будет еще долго после него жить: судя по изображению, ничем не оканчивающемуся, — бесконечно долго, “вечно”» (Ап. 12).

И выделенный Розановым «остаток народа», и не выделенные блудницы, первосвященники, Цари и т.д. имеют отношение именно к дохристианской эпохе, которая

[27] Хотя вопиют обычно «камни».

(по Розанову), похоже, и переживет христианство. Но ведь именно так Израиль и переживет другие народы.

Особая речь Апокалипсиса и не дает Розанову возможности высказаться до конца даже тогда, когда сам он ощутил «Последние времена»:

> «И что среди полного крушения настанет совершенно “все новое”, при “падающих звездах” и “небе, свившемся как свиток”. “Перестанет небо”, “перестанет земля”, и станет “все новое”, ни на что прежнее не похожее. Сказать это за 2000 лет, предречь с некоторыми до буквальности теперь сбывающимися исполнениями, перенесясь через всю христианскую историю, как бы пронзя “рогом” такую толщу времен и необъятность событий, — это до того странно, невероятно, что никакое из речений человеческих поистине не идет в сравнение. Апокалипсис — это событие. Апокалипсис — это не слово. Что-то похоже на то, что Вселенная изрыгнула его сейчас после того, как другой Учитель тоже Вселенной проговорил свои вещие и грозные слова, тоже в первый раз произнеся “суд миру сему”.
> И вот — два суда: из Иерусалима о самом этом Иерусалиме, главным образом, — об Иерусалиме; и с острова Патмоса — над Вселенною, которую научил тот Учитель.
> Нет ли разницы в самой компоновке слов? И, хоть это очень странно спрашивать о таких событиях-словах: нет ли чего показующего для души в стиле литературного изложения?» (Ап. 14).

Отсюда и нежелание Розанова писать «литературно», последовательно, договаривая все до конца для читателя, который в тексте «Апокалипсиса нашего времени» не видит не только выделяемого и эксплицируемого нами слоя, но и такого читателя, который не знает или не помнит пророчеств Розанова времен «Нового пути» и его «Юдаизма» и/или «Семейного вопроса в России». Более того, не хочет он ничего подсказывать и читателю, который не помнит «Обонятельного и осяза-

тельного отношения евреев к крови». Но говорить о нем Розанов не будет так как внутренне и внешне после революции он отказался от своих антиеврейских книг.

Отсюда и специфический стиль проговорок-умолчаний именно «Апокалипсиса нашего времени». И тот читатель, который не вспомнил разобранный нами эпизод с «солнышком» и Лермонтовым не увидит продолжения сюжета в словах:

> «Солнце загорелось раньше христианства. И солнце не потухнет, если христианство кончится» (Ап. 15).

Понятно, что здесь не обойтись и без очень близких по времени текстов типа «Возрождающийся Египет» и т. п. Но ведь и иудаизм у Розанова донес до нас ту частицу Солнца Египта и его таинств, которую утратило христианство. Ведь и возрождение христианской теургии так или иначе связано не только с Коленом Давидовым, но и с соответствующими идеями Владимира Соловьева и его «Каткой повести об антихристе», за которым, напомним, не пошли именно евреи.

И вновь собственно еврейский сюжет уходит неназванным в подтекст такого вот высказывания, прямо ведущего к нашей теме:

> «У солнца — воля и... **хотение?**
> Но... тогда “ваал-солнце”? ваал-солнце — финикиян?
> И тогда “поклонимся Ему”? Ему и его великой **мощи?**
> — Это-то уже несомненно. Ему и его великому, благородному, человеколюбивому хотению?..??? Это же невероятно. Но что “солнце больше может, чем Христос” — это сам папа не оспорит. А что солнце больше Христа желает счастья человечеству — об этом еще сомлеваемся, но уже **ничего не мог бы возразить Владимир Соловьев, изучавший все “богочеловеческий процесс” и строивший “ветхозаветную теургию” и “ветхозаветное домостроительство” (или “теократию”)**.
> Мы же берем прямо Финикию:

> “Ты — ходил в Саду Божием... Сиял среди игристых огней”... “Ты был первенец Мой, первенец от создания мира”, — говорит Иезекииль или Исаия, кто-то из ветхозаветных, — говорит городу, в котором поклонялись Ваалу и нимало, ни Иегове. (Ап. 16).

Чуть выше мы прочли:

> «надо принять во внимание и обратить внимание на ту вполне “апокалипсическую мысль”, что само в себе и одно — христианство проваливается, “не есть”, гнило, голодает, жаждет. Что “питается” оно — не христианством, не христианскими злаками, не христианскими произрастаниями. Что, так это им образом, — христианство само и одно, чистое и самое восторженное, зовет, требует, алчет — “и не христианства”».

Но ведь «не христианство» — это не антихрист, а «иудаизм». Это и есть ответ В. Соловьеву «мнимо упавшего со стула» на чтении «Краткой повести об антихристе» В. В. Розанова!

Мы пропускаем отрывок «Кроткая», очевидным образом отсылающий к названию повести «Достоевского» из «Дневника писателя», что важно для анализа жанра «Выпусков» «Апокалипсиса нашего времени», однако чисто литературоведческая проблематика нас не так уж и интересует. А вот вывод следующей главки «Что-то такое случилось» поразительно напоминает некоторые иудейские рассуждения в мидрашах о творении мира и об Адаме и его грехе. **Приводим отрывок целиком:**

> ЧТО-ТО ТАКОЕ СЛУЧИЛОСЬ
> Есть в мире какое-то недоразумение, которое, может быть, неясно и самому Богу. В сотворении его “что-то такое произошло”, что было неожиданно и для Бога. И отсюда, собственно, иррационализм, мистика (дурная часть мистики) и неясность. Мир гармоничен, и это — “конечно”. Мудр,

[Содержание]

> благ и красота, и это — Божие. Но “хищные питаются травоядными” — и это уж не Божие. Сова пожирает зайчонка — тут нет Бога. Бога, гармонии и добра.
> Чтó такое произошло — этого от начала мира никто не знает, и этого не знает и не понимает Сам Бог. Бороться или победить это тоже бессилен Сам Бог. Так “я хочу родить мальчика красивого и мудрого”, а рождается “о 6-ти пальцах, с придурью и непредвиденными пороками”. Так и планета наша. Как будто она испугана была чем-то в беременности своей и родила “не по мысли Божией”, а “несколько иначе”. И вот “божественное” смешалось с “иначе”...
> И перед этим “иначе” покорен и Бог. Как тоскующий отец, который смотрит на малютку с “иначе”, и хочет поправить, и не может поправить. И любит “уже все вместе”... (Ап. 17).

На первый взгляд, это вполне обычный литературный текст Розанова, который не требует специального комментария. Однако, если помнить, что в иудаизме поступок Адама и Евы не является первородным грехом, ведь созданные Всевышним люди и были предназначены друг для друга, то и их поступок оценивается совершенно иначе.

В сущности, цель верующих в иудаизме восстановить гармонию Ган-Эдена, т.е. райского сада, нарушенную поступком Адама и Евы. Да и падший ангел Сатан, соблазнивший их, вовсе не Дьявол в христианском смысле. Это ангел, решивший взять на себя ускорение реализации замысла Всевышнего. За это он и был наказан лишением лап, на которых ходил, а в его шкуру оделись Адам и Ева. Именно за этим последовала изгнание из Рая и вся последующая жизнь на Земле, в том числе и упомянутые выше каин и Авель.

Это части Мидраш Раба, т.е. большого мидраша, особого собрания текстов, призванных пояснить то, что в Писании находится как бы между строк.[28]

[28] *Р. М. В йсм н.* Мидраш рассказывает // toldot.ru/articles/articles_1413.html.

Особое место занимает в тексте Розанова и слово в последней фразе процитированного абзаца «И любит “уже все вместе”...» Понятно, что любовь эта не христианская, а собственная Любовь Всевышнего.

Не вдаваясь в подробности заметим, что в Судный День (Иом Кипур) перед последней разрешительной молитвой принято говорить, что Всевышний, как Отец, наказывая — любит и надеется на исправление того, кому он даст возможность прожить следующий год.

И вот это-то «Любовь» к созданному человечеству, пусть и созданному «иначе», как говорит Розанов, и демонстрирует невозможность для Всевышнего отказаться от созданного Им, пусть и грешного человечества.

Следующий эпизод «Зачем они звонят?» представляет собой не просто рассуждение о том, что колокольный «Бом. Бом. Бом. Но уже звук пустой» оттого, что «нет венчания» и «нет жениха и невесты» (Ап. 17), но и завершение явно «достоевского» эпизода под названием «Кроткая», хотя и не процитированная впрямую. Именно для этого и есть последняя фраза рассуждения о женихе и невесте: «И не вздохнула невеста по женихе. И я увидел, что она горбатая...»

След «Бесов» здесь (Ап. 18) достаточно очевиден.

А между «Кроткой» и «горбатой» располагается процитированный нами отрывок. Понятно, что Розанов в точном соответствии со своей поэтикой, которую мы здесь по мере возможности демонстрируем, не мог обойтись без двух моментов: без прямого упоминания «жида», если мы правы в своем анализе отрывка о «любви», и без еще более скрытой цитаты из своих же сочинений типа «Люди лунного света» о том, что жених и невеста должны проводить свою первую ночь в храме, да еще и фотографировать свой первый акт.

Если сказанное лишь подразумевается, то «жид» тут как тут:

> «И не вздохнула невеста по женихе. И я увидел, что она горбатая.
>
> ....

[Содержание]

Эх, не горбат вот жид: написал в марте:

"...Напишите, как вы умеете писать, — правдиво и страстно, — мне о "мартовских днях". Тут зима, — и лютая, — весны еще нет. Весь этот гул и шум противен моей душе. В санатории уже умерло 4 воина. Смерть сильнее всего на этой планете. Есть ли душа? Есть ли загробная жизнь? Вот это важнее всех революций! Жаль царя Николая. Догадываюсь, что он был человек мягкого характера и безвольный очень. Все, все — пройдет, но что будет "там"? Вам 61 год, вы много думали, страдали, — скажите мне вы, дорогой душевный друг. Лейзер Шацман.

Санаторий "Дергачи", Харьковской губернии и уезда. Всероссийского Земского Союза, № 11 (туберкулезный)". (Лично мне не знаком)» (Ап. 18).

Понятно, что и линия Достоевского должна быть как-то эксплицирована, причем именно так, чтобы не быть нарочито выявленной связью и с названием одной из главок, и с скрытой цитатой в следующей. Поэтому в главке с нетривиальным названием «Дед» о соотношении слов «крестьянин» и «хрестьянин» читаем:

«— Кто ты, дедушка?

— Хрестьянин... крестьянин...

Или, как Достоевский и софистически и верно перефразировал:

— "Христианин".

Боже: к чему догматики, историки, апологеты нагородили столько ерунды, когда дело выражается в одном великом: не надо».

А ведь это «не надо» относится к слову «любить». Таким образом Розанов завершает свое элипсическое рассуждение о двух видах любви Бога Отца Ветхого Завета и Бога Сына Завета Нового. Второй любви «не надо»!

И вот в конце вып. 5 в главке «Religio» мы видим просто вариацию этого рассуждения:

> «И нет Бога не-Покровителя. Это — Провидение. Ибо точка знает свою окружность, как курица — порожденные ею яйца, на которых она сидит.
> Так вышли небо, земля и звезды. Они “вышли”, потому что мир есть религия: — не потому, что “в мире зародилась религия”, а совсем и вовсе наоборот, совершенно и вовсе разное: потому-то и вышли “луна, звезды и земля”, и “закружилось все — в небо”, что в тайне и сущности мироздания — как вздох и тень — всегда лежала молитва.
> Можно сказать, что вздох был “тем паром”, “туманом”, из которого и вышло “все”. Так что “все” — естественно и “задышало”, когда появилось.
> Оно задышало, потому что появилось из “вздоха”. Потому что “вздох” — это “Бог”.
> Бог — не бытие. Не всемогущество. Бог — “первое веяние”, “утро”. Из которого все — “потом”» (Ап. 32).

Сказав слово «жид» применительно к Лейзеру Шацману (кстати, его имя даст Розанову возможность поговорить и о Воскрешении Лазаря Христом) Розанов вновь обращается к метонимии. Понятно, что слово «жид» может иметь только нейтральные или отрицательные коннотации по-русски. Положительных тут не предусмотрено. А в условиях «Апокалипсиса нашего времени», в условиях падения христианской «любви» сказать прямо о «жиде» то, что рвется из души, не представляется возможным. И тут на помощь приходит удобный этноним, который лежит в основе и названия квадратичного семитского письма — письмо финикийское. Тогда оказывается возможным от проблем высоких и божественных опуститься на грешную землю:

> «“МОСКВА СЛЕЗАМ НЕ ВЕРИТ”
> — и делает очень глупо. Оттого она бедна. Нужно именно верить, и — не слезам, а — вообще, всегда, до тех пор, пока получил обман: финикияне в незапамятную древность, в начале истории, приучились верить и образовали про-

> стую бумажку, знак особый, который писали, делали и т. д. Он был условен: и кто давал его — получал “доверие”, и это называлось — кредитом. Заведшие это, “доверчивые” люди, но определенно доверчивые, и вместе — не по болтовне или “дружеской беседе”, а — деловым образом и для облегчения жизни, стали первыми в мире по богатству. Не чета русским. Которые даже в столь позднее время — все нищают, обманывают и — тем все более разоряются.
>
> * * *
>
> **Долг платежом красен**
>
> — и русские выполняют и не могут не выполнить этого, насколько это установили финикияне (вексель)... Но решительно везде, где могут, — стараются жить на счет друг друга, обманывают, сутенерничают. И думая о счастье — впадают все в бóльшее и бóльшее несчастье» (Ап. 18–19).

Нетрудно понять, что речь идет просто евреях-финансистах, банкирах, ростовщиках и т. д., которым «ранний» Розанов посвятил массу «прочувствованных» слов. И столь же ясно, что следующая главка должна быть неизбежно посвящена теме «Об одном народце», народце очевидном.

> «И стал он поругаемым народом, имя которого обозначает хулу. И имя которого, национальное имя, стало у каждого племени ругательным названием всякого человека, к кому оно приложится в этом чужом племени.
>
> О, что же случилось?.. ?..» (Ап. 19).

Понятно, что здесь слово «жид» нарушало бы всю тонкую эллипсическую и подтекстную игру.

Но ведь и пишет Розанов не о «жидах» или «евреях». Пишет он о русских и христианах, о войне и германцах, о судьбе России то ли предсказанной, то ли профуфуканной великой русской литературой, включая Достоевского.

Разумеется, можно было бы продолжать читать «Апокалипсис нашего времени» дальше, делая вид, что нам не из-

вестно, куда клонит автор. Но мы этого делать не будем. И именно для этого мы уже здесь назвали «основной сюжет» «Апокалипсиса нашего времени» В. В. Розанова.

Поэтому вслед за «неким народцем» и «финикинянами», «придумавшими вексель», мы без удивления прочтем и цитаты о войне, победителях и побежденных из «Хроники Меровингов» Григория Турского, и в сюжете об Ассирии:

> «Но вот мы читаем о войне, о грозе: один царь — победитель, другой — побежден. Побежденный боится за жизнь свою, обыкновенно боится — как боялся бы каждый человек, и ищет потаенной комнаты во дворце своем. Победитель спрашивает о враге своем, и ему приближенные передают о всем унижении и страхе, в каком тот находится. Вдруг победитель отвечает вовсе не тем гордым, самоуверенным тоном, какой так естествен в самоупоении победы и каким в самоупоении победы говорили все цари и полководцы, а — совсем иным, новым, неожиданным:
> “Зачем он бежит от меня? Он — брат мой”.
> Кто в историях Ассирии видал, как со связанными за спиною руками пленник стоит перед победившим царем на коленях, а ассирийский царь, подняв копье, выкалывает ему глаза, и вместе примет во внимание, что переименование “врага” в “брата своего” произошло в ту же самую эпоху, тот оценит всю разницу в душевном строе одного и другого. И поймет, почему я упорно называю “утешением” то особое чувство, какое льется на душу читателя от истории этого единственного народа.
> И он — проклят.
> Но тогда чтó же случилось, почему мы так же ненавидим этот народец, как ассирияне ненавидели своих врагов» (Ап. 20).

Теперь понятно, за что и кому «долг платежом красен», но понятно и то, что за разрушением «народцем» России последует когда-то глава «Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромов?» (Ап. 34) с прямыми обвине-

ниями евреев и еврейских магнатов в революции. И здесь уже «финикияне» не понадобятся.

Однако главная задача Розанова решается им в главке «Немного радости» из вып. № 5, где судьба покоренной Германией России напрямую сравнивается с судьбой евреев. Мы обратимся сразу к этому тексту, минуя несколько других эпизодов, т. к. они, в сущности, варьируют уже сказанное, включая в орбиту «упоминательной клавиатуры» «Апокалипсиса нашего времени» еще ряд скрыто использованных более ранних текстов Розанова.

Итак, продолжаем следовать нашей линии:

> «“Приидите володеть и княжити над нами. Земля бо наша велика и обильна, а наряда в ней нет”.
>
> Нестерова летопись.
>
> “Всю тебя, земля родная,
> В рабском виде Царь Небесный
> Исходил благословляя”.
>
> Тютчев
>
> Удивительное сходство с евреями. Удивительное до буквальности. Историки просмотрели, а славянофилы не догадались, что это вовсе не “отречение от власти” народа, до такой степени уж будто бы смиренного, а —неумелость власти, недаровитость к ней или, что лучше и даже превосходно до единственности: что это прекрасный дар жить улицею, околодочком, и — не более, не грешнее.
>
> “С нас довольно и сплетен, да кумовства”.
>
> Ей-ей, под немцами нам будет лучше. Немцы наведут у нас порядок, — “как в Риге”. (Ап. 28).

Нетрудно видеть, что и здесь Розанов продолжает не только предсказывать, но и иронизировать. Достаточно того, что цитата «Нестеровой летописи», а на самом деле «Повести временных лет» — эпиграф не только его глав-

ки, но и сатирической поэмы А. К. Толстого «История Государства Российского от Гостомысла до Тимашева». И то, что это именно намек на графа Толстого и его поэму подтверждается подробным цитированием в упомянутой главке о Меровингах перевода автором «Истории...» сочинения Байрона «Поражение Сеннахериба», которое начинается так:

> «Кто в историях Ассирии видал, как со связанными за спиною руками пленник стоит перед победившим царем на коленях, а ассирийский царь, подняв копье, выкалывает ему глаза, и вместе примет во внимание, что переименование “врага” в “брата своего” произошло в ту же самую эпоху, тот оценит всю разницу в душевном строе одного и другого. И поймет, почему я упорно называю “утешением” то особое чувство, какое льется на душу читателя от истории этого единственного народа.
> И он — проклят.
> Но тогда что́ же случилось, почему мы так же ненавидим этот народец, как ассирияне ненавидели своих врагов. И, оглядываясь на цивилизацию нашу, не подумаем ли о ней с печалью строк, сказанных Алексеем Толстым...» (Ап. 20).

Отсюда и последует вывод-перевертыш Розанова о духовной победе над германскими захватчиками с ключевым для нас словом:

> «Покорение России Германиею будет на самом деле, и внутренно и духовно, — покорение Германии Россиею. Мы, наконец, из них, — из лучших их, — сделаем что-то похожее на человека, а не на шталмейстера. А то за “шталмейстерами” и “гофмейстерами” они лицо человеческое потеряли.
> Мы научим их танцовать, музыканить и петь песни. Может быть, даже научим молиться. Они за это будут нам рыть руду, т. е. пойдут в каторгу, будут пахать землю, т. е.

станут мужиками, работать на станках, т. е. сделаются рабочими. И будут заниматься аптеками, чем и до сих пор ни один русский не занимался. “Не призвание”, — будут изготовлять нам “французские горчишники”, тоже — как до сих пор.

Мы дадим им пророков, попытаемся дать им понятие о святости, — что едва ли мыслимо. Но хоть попытаемся. Выучим говорить, петь песни и сказывать сказки.

В тайне вещей мы будем их господами, а они нашими нянюшками. Любящими и послушными нам. Они будут нам служить. Матерьяльно служить. А мы будем их духовно воспитывать.

Ибо и нигилизм наш тогда пройдет. Нигилизм есть отчаяние человека о неспособности делать дело, к какому он вовсе не призван» (Ап. 28) (выделено нами. — *Л. К.*).

Итак, основное слово произнесено: пророки, но пророки и пророчество русское. Понятно, что такого определения в точном богословском смысле быть не может, а у иудеев, как мы помним, пророчество прекратилось после разрушения Второго Иерусалимского Храма. Не забудем, что для христиан это было воплощение пророчества Христа. Поэтому сказав нечто о «русском пророчестве» в большом контексте двух «судов»: «И вот — два суда: из Иерусалима о самом этом Иерусалиме, главным образом, — об Иерусалиме; и с острова Патмоса — над Вселенною, которую научил тот Учитель» (Ап. 14.), Розанов затронул т. н. последние вопросы сразу двух религий.

Между тем, похоже, что основная розановская идея имеет неучтенный и пропущенный подтекст.

Замечательная идея, что поражение от Германии приведет к тому, что Россия как бы войдет в нее своей духовностью, превратив поражение военное в победу духовную, и создав новый германо-русский синтез с русским пророчеством, восходит к очень недавней по отношению ко времени написания «Апокалипсиса нашего времени» про-

пущенной исследователями статье П. Б. Струве “Верные и неверные пророчества Ф. М. Достоевского” (1914)[29].

Рассуждая о позиции Достоевского относительно того, что «Константинополь должен быть наш!» и отмечая точность прозрений Достоевского относительно того, что, избавившись от владычества Османской империи, славянские народы попадут в странный, по мнению Струве, хаос, политический мыслитель приводит аргументы и в пользу верных пророчеств Достоевского относительно роли России, и наоборот, отмечает чрезмерную вероучительную компоненту мышления писателя, который слишком ненавидит католицизм и Францию и из-за этого не смог правильно предсказать ситуацию 1914, пока еще довольно победного для России года, когда Россия вместе с Францией и Англией борется против Германии и Турции в ближневосточном вопросе.

Приведем здесь достаточно большой отрывок из этой статьи, в которой мы увидим и соответствующую цитату из Достоевского, и комментарий Струве:

> «Он был враждебен до крайней степени, а потому несправедлив к католичеству. Католичество рисовалось ему в каком-то поистине фантастическом образе мирового великого инквизитора. Этот инфернально-властолюбивый католицизм идет к союзу с социализмом и социальной революцией.

[29] Биржевые Ведомости. 2 изд. СПб. № 316. 15 декабря 1914. С.1. Благодарю М. А. Колерова за указание на этот источник и за предоставление текста своей готовившейся публикации: *М. А. Колеров*. Забытый текст П. Б. Струве о Балканах, Проливах и целях войны: Петр Струве. Верные и неверные пророчества Ф. М. Достоевского (1914) // Россия и Война: Международный научный сборник в честь 75-летия Брюса Меннинга / Русский Сборник. Т. XXVI. М., 2018. Эта же работа включена в книгу: *М. А. Колеров*. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018.

“Католичество умирать не хочет, социальная же революция, и новый, социальный период в Европе тоже несомненен: две силы несомненно должны согласиться, два течения слиться. Разумеется, католичеству даже выгодны будут резня, кровь, грабеж и хотя бы даже антропофагия. Тут-то оно и может надеяться поймать на крючок, в мутной воде, ещё раз свою рыбу, предчувствуя момент, когда, наконец, измученное хаосом и бесправицей, человечество бросится к нему в объятия, и оно очутится вновь, но уже всецело и наяву, нераздельно ни с кем и единолично, “земным владыкою и авторитетом мира сего” и тем окончательно уже достигнет цели своей”.

Неудивительно, что при таком понимании соотношения великих исторических сил основанная Бисмарком Германия рисовалась Достоевскому не только как друг, но и как вечная союзница России и её мирового призвания. Ослепленный своей враждебностью к католичеству и видя во Франции какое-то дьявольское совмещение католицизма и социализма, Достоевский звал Россию к союзу с врагом католицизма, протестантской Германией, вождем которой он справедливо считал Бисмарка.

“Мы нужны Германии даже более, чем думаем. И нужны мы ей не для минутного политического союза, а навечно. Идея воссоединенной Германии широка, величава и смотрит в глубь веков. Что Германии делить с нами? объект ее — все западное человечество. Она себе предназначила западный мир Европы, провести в него свои начала вместо римских и романских начал и впредь стать предводительницею его, а России она оставляет Восток. Два великие народа, таким образом, предназначены изменить лик мира сего. Это не затеи ума или честолюбия; так сам мир слагается. Есть новые и странные факты и появляются каждый день. Когда у нас, еще на днях почти, говорить и мечтать о Константинополе считалось даже чем-то фантастическим, в германских газетах заговорили многие о занятии нами Константинополя как о деле самом обыкновенном. Это почти странно

сравнительно с прежними отношениями к нам Германии. Надо считать, что дружба России с Германией нелицемерна и тверда и будет укрепляться чем дальше, тем больше, распространяясь и укрепляясь постепенно в народном сознании обеих наций, а потому, может быть, даже не было и момента для России выгоднее для разрешения Восточного вопроса окончательно, как теперь. В Германии, может быть, даже нетерпеливее нашего ждут окончания нашей войны. Между тем действительно за три месяца нельзя теперь поручиться. Кончим ли мы войну раньше, чем начнутся последние и роковые волнения Европы? (вот идея неизбежной социальной революции. П. С.) Всё это неизвестно. Но поспеем ли мы на помощь Германии, нет ли, Германия во всяком случае рассчитывает на нас не как на временных союзников, а как на вечных".

У Достоевского, как и у многих наших "восточников", не было живого ощущения Запада. Его представление о католичестве было, с чисто политической точки зрения, фантастично и, кроме того, в религиозном и историческом смысле оно было глубоко ошибочно. Достоевский был неправ, не видя в католицизме великой религиозной силы, не оценивая в нем подлинной христианской стихии и настоящей кафоличности, т. е. вселенского или универсального характера.

Нарисовав себе фантастический в значительной мере образ католицизма и всецело плененный чисто временной социалистической идеей неизбежной грядущей кровавой социальной революции, Достоевский пришел к своей идее вечного русско-германского союза. Теперь в связи с наступившими событиями, когда Россия, в союзе с западными державами, Францией и Англией, борется с Германией и Турцией из-за Ближнего Востока, идея вечного русско-германского союза представляется нам какой-то чудовищной гротескной.

В этом больном порождении политической фантазии Достоевского, однако, сказывается та же сила громадного вображения великого писателя, которая так блистательно

[Содержание]

дает себя знать в гениальных прозрениях о Константинополе, славянстве и России».[30]

Теперь, когда Россия «слиняла» в пару-тройку дней, указанный Достоевским и подвергнутый закономерной критике подход Достоевского, приобрел у Розанова новые и совершенно особые черты. Необходимо помнить, что вып. 5, где напечатана статья «Немножко радости» с идеей поражения-пророчества, сопровождался сообщением, что «Вследствие повышения с февраля 1918 г. платы за пересылку...» требуется доплата. Но не финансовый смысл этого сообщения в том, что заметка «Немножко радости» печаталась, таким образом, не говоря уже, что писалась, в момент страшных поражений России в преддверии Брестского мира, а рассылалась уже точно после него, имевшего место 3 марта 1918 г.!

Тогда сохранить русскую идею или **русское пророчество** можно было единственным способом, при поражении от Германии, стать ее внутренним духовным миром.

Другое дело, что к ноябрю 1918 г. ситуация вновь перевернулась, и уже Антанта принимала капитуляцию Германии, но Россия была советской и не несла при любых раскладах той пророческой роли, которую в разных видах предрекали ей Розанов и Достоевский.

При этом, судьба России всегда связывалась или рассматривалась в параллель с судьбой евреев, не был исключением и этот случай, отсылавший нас к цитате о планете, которая сбросила Россию (Ап. 10), которую мы приводили в самом начале.

Теперь ситуация разворачивается так:

«Мы, как и евреи, призваны к идеям и чувствам, молитве и музыке, но не к господству. Овладели же, к несчастию

[30] *М. А. Колеров.* Забытый текст П. Б. Струве о Балканах, Проливах и целях войны: Петр Струве. Верные и неверные пророчества Ф. М. Достоевского (1914). С. 488–490.

> и к погубе души и тела, 1/6 частью суши, в сущности, испортили 1/6 часть суши. Планета не вытерпела и перевернула все. Планета, а не германцы» (Ап. 29).

А в следующей главке «Почему на самом деле нельзя устраивать погромы евреям», Розанов пишет о «странном обольщении» русских, которые утверждали, что «они и восточный, и западный народ», но только принесли Азию в Европу.

Не будем специально анализировать эту очень сложную главку, лишь отметим, что евреи, потерпевшие поражение от Рима, пережили его. Параллель с будущей судьбой России в этом случае очевидна для Розанова, весело обыгравшего рассуждения Достоевского о разделении мира между Россией и Германией на Запад и Восток. Не говорим уже о том, что в конце 1917 г. войска Алленби подошли к Иерусалиму и почти тогда же появилась Декларация Бальфура о создании еврейского национального очага в Палестине.

Неудивительно поэтому, что уже в 1921 г. в ВОЛЬФИЛе в дискуссиях между А. З. Штейнбергом и А. А. Мейером возник вопрос и о «ветхозаветности» Достоевского, и о том, что настоящее пророчество бывает только этого типа и никакого другого. Но переход к этому спору уводит нас в область, которой мы уже касались и еще неизбежно коснемся.

А завершим мы эту часть наших рассуждений цитатой из того текста «Апокалипсиса нашего времени», который не дошел до читателя-современника и опубликован был только в собрании сочинений Розанова. Это отрывок от 1 августа 1918 г., когда Розанов, никак не упоминая своего предшественника и автора «Краткой повести об антихристе» и свое знаменитое «мнимое падение со стула» написал:

> «Выбери стул понезаметнее. И место понезаметнее. Где бы тебя не увидели бы ни пробегающие дети, ни проходящая жена.
>
> Тени вечера все гуще. И спрячься за тенями вечера» (Ап. 165).

[Содержание]

Розанов не сказал — «В своем углу», да это и не требуется. Он и так все сказал достаточно ясно. А в продолжении диалога его современники, будем надеяться, раскроют нам еще какие-то глубины апокалиптического текста автора и «Семейного вопроса в России», и «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови», и, естественно, «Апокалипсиса нашего времени».

А теперь вернемся к прерванному рассуждению о проблеме пророк- не пророк Достоевский, Соловьев и сам Штейнберг, русско-японская война, предсказания и т. д., и последуем за рассуждениями еврейского философа дальше.

Продолжим цитату о фотографии, начатую перед фрагментом о розановском подтексте «русского пророчества», которая неожиданно перейдет в совсем другие планы: «Вы видите, Достоевский учит нас видеть. Лгут, конечно, наивные реалисты, которые изображают аппараты человеческого познания как фотографический аппарат, — как камеру обскуру, в которой отпечатлеваются только фотографические снимки. Вы творите, — значит улавливаете главную мысль, улавливаете идею. Так ли мы смотрим друг на друга? Тут речь шла о фотографии, такой, можно назвать, чудотворной фотографии, потому что тут преодоление физического закона светописи. В этой фотографии выразилась главная идея Софьи Долгорукой. Софья Долгорукая есть та Прекрасная Дама Версилова, вечного странника» (ФС. 478).

Зная теперь и на примере Книги Иова (а она нам еще не раз встретиться), и на примере примечания о Соловьеве вкупе с упоминанием А. А. Блока как главного ученика Достоевского, мы видим, что перед нами происходит явное формирование достаточно развитой философемы, которая включает в себя и Достоевского, и Соловьева, и Розанова, и А. Блока как единой линии развития философии, с которой удивительно свободно работает Штейнберг.

Вспомним, что Достоевский-философ — прародитель и предтеча литературных то ли пророков, то ли сочиненных им русских **пророка и первосвященника**; Соловьев — пророк

и автор «Краткой повести об антихристе»; Розанов написал, как известно «Апокалипсис нашего времени» и там предположил, что гибнущая Россия даст Германии своих пророков; Блок (по Штейнбергу) один из «великих детей и продолжателей Достоевского».

О последнем мы тоже можем судить без особых натяжек. Достаточно вспомнить, что «Иван Карамазов есть художник в науке. Из истории христианства он творит мир о втором пришествии Христовом» (ФС. 465), а Блок считал, что «в белом венчике из роз впереди» 12 пьяных матросов «Иисус Христос», как мысль Штейнберга станет очевидной[31]. О наследовании Блоком линии Соловьева или падении Розанова со стула на чтении «Краткой повести об антихристе» мы и не говорим.

Еще одним важным свойством текста Штейнберга является поиск прямых связей между героями Достоевского и их автором. (ФС. 479) и др.

Кроме того, Штейнберг подробно рассматривает женские образы Достоевского как не имеющие своей идеи, стремящиеся только искать того, кому бы подчиниться:

> «И вот проклятие женщин заключается в том, что они только в муках могут родить нечто, что уже есть самобытное вне их; и в этом смысле они нуждаются в ком-то, кому они должны не что подчиниться, но к кому бы прислониться, на кого бы опереться. Т.е. должна быть уже другая, уже созревшая оплодотворяющая идея, в сочетании с которой рождается это новое» (ФС. 482–483)[32].

---

31 Тему «Блок и Достоевский» в связи с публикацией (даже в данном томе) особого текста о Штейнберге и поэте мы оставим до специального случая.

32 По-видимому, здесь стоит подумать и о статье «О «вечно бабьем» в русской душе» Н. А. Бердяева, написанной в связи с выходом книги В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», как и говорится в ее первой же строке. При этом стоит учитывать роль сочинения О. Вейнингера «Пол и Характер» о женственности

Переведем сказанное Штейнбергом о Достоевском на тот язык, который мы описали в связи с Дневником Штейнберга 1969 г., являющий собой откровенное автометаописание своей философской интуиции и своего философского опыта, где его основная мыслительная конструкция, восходящая и к Мидраш Раба на книгу Берешит и собственный «Мидраш Аарона» названы и описаны открыто в связи с Достоевским, а не подразумеваются только в связи с автором «Карамазовых».

В этом случае, женщина, рождающая что угодно (младенца или идею!) в муках, т. е. Ева, нуждается в Адаме, из которого она сама порождена, а прах, из которого создан Адам, уже сам был одушевлен до того. Вдаваться в иудейскую проблематику одушевления первоформ будущего Творения, которые лишь оформляются в надлежащий момент, а не просто Творения Всевышним соответствующих организмов, включая Человека Адама из якобы мертвого праха, мы сейчас не будем[33].

Таким образом, перед нами текст четко и ясно ориентированный на книгу Бытия. Однако рожать в муках вышеупомянутая женщина в мире или Ева в Книге Берешит, будут уже в муках. Следовательно, Достоевский — предтеча своих литературных героев «пророка и первосвященника» Мити и Ивана, уже точно рожден, как и все герои Пятикнижия или Торы, на нашей земле и заведомо в муках. Это же касалось бы и героев Достоевского, если бы они ни были героями чисто литературными, т. е. в терминах Достоевского-Штейнберга — идеями.

Отсюда не удивителен переход от проблем реальных женщин и их художественных воплощений у Достоевского

евреев, легшего в основу многих рассуждений Розанова о евреях. Для стиля философского письма Штейнберга учет таких слоев в крайне напряженном и плотном тексте вовсе не необычен, как мы не раз уже видели и увидим.

[33] Ср.: *Э. Урб х*. Мудрецы Талмуда. С. 49–76 (Тот, Чьим словом создан мир).

опять же к знакомой нам заведомо идеальной женской фигуре:

> «Как труден выбор для Прекрасной дамы, когда она даже не знает, что она прекрасна, потому что красота <, с>ознающая себя красотой, есть уже разложение красоты, это уже есть Ставрогин, это есть мужская красота, приводящая к смерти, к самоуничтожению» (ФС. 483).

Это место заслуживает пристального анализа.

Оставив в стороне очередные намеки на А. А. Блока как последователя Достоевского, обратим внимание на то, что в мидрашах четко говорится о том, что Всевышний создал мир, чтобы не быть одному, и чтобы иметь отклик на самого себя. Но создав Адама и Еву, он лишил себя права их и их потомство уничтожить полностью, т. к. в этом случае обессмысливается сама идея их создания и даже самоконституирования Всевышнего. А ведь предположить бессмысленность того, кто сам есть Свой Смысл невозможно.

Отсюда и необходимость «терпеть» и прощать грешных потомков Перволюдей. В противном случае Всевышний, убив свою же идею, может убить и себя. Отсюда и следовало, что Соловьев — пророк т. к. он мыслит историю, а Достоевский — философ, т. к. будучи последователем Платона, он живет в идеях и ради идей.

Какая же идея вытекает из сказанного Штейнбергом буквально в следующем предложении: «И вот женщина предстает как истинная мать, как истинная словородица, богородица, как праматерь».

Эти слова необходимо сопоставить с тем, что говорилось в докладе Штейнберга о русском народе и той русской идее, которой посвящено все творчество Достоевского:

> «...то мы увидим, что у него весь мир замыкается в этой идее идеи. Когда он говорит о народе, и он говорит, что этот народ есть богоносец; Бог же есть слово. Богоносец есть Сло-

[Содержание]

воносец, он есть оболочка и воплощение развивающейся идеи. Эту идею он пытается определить всячески и определяет ее как всепримирение идей, как систему идей.
Россия, русская идея заключается в том, чтобы все противоречия были сняты. Тут поразительно само употребление гегелевского термина, которое, конечно, есть совпадение, а не заимствование» (ФС. 474).

Однако именно мысль о том, что идея не может существовать ради самой себя и самой в себе, порождает очень необычную теорию смешного у Достоевского[34]:

«Тут новая комическая теория вклинивается: идея, взятая в изолированности, — смешна. Я упомянул раньше, что «бедный человек» Макар Девушкин это открыл, и что, когда Достоевский упоминает смешное, всегда... оказывается, что смешон тот, кто смеется, потому что в сущности смешного нет, не существует вовсе в настоящем смысле у изолированного, отрезанного от мира, замкнутого в себе, хотя бы и живого; его нет, это есть призрачность. И вот смешение призрака с действительностью, или видение действительности как призрака, — это смешно, потому что существуют вот такие, не умеющие видеть идею, не знающие этого дара, не имеющие дара видения в идее. Мир идей мы совсем даже не знаем, не учитываем его связи, — чем он связуется, так сказать, где-то в умопостигаемом пространстве, в котором замыкается в одно единое целое. Так неясно, в разорванном

[34] Без проходного для данной работы упоминания М. М. Бахтина здесь не обойтись. Только православному смеху Достоевского в его наследующей Штейнбергу системе мысли у автора «Рабле» противостоит вполне католический смех. Стоит здесь помнить о «русском возрождении» В. В. Розанова, которое тоже вполне оксюморонно, как и «русское пророчество». Проблема «русского возрождения» или «ренессанса» подробно рассматривается в: *А. Юрг нов*. Судьба русского модернизма: Жизнь и творчество Марка Криницкого. М., 2019.

> виде я бы хотел только, чтобы призрак этого царства выступил в этих словах; но этот мир идей, конечно, самым тесным образом связует все воедино» (ФС. 483).

И именно здесь, как кажется неожиданно, возникает у Штейнберга русская идея Достоевского:

> «И вот часто думают, когда говорят, что Достоевский и Версилов говорили о том, что русская идея заключается в этом всемирном болении каждого за всех, в этом чувстве виноватости нашей перед всеми, часто думают, что мы имеем дело со своеобразной идеей религиозно-этической, идеей Достоевского. Нет, конечно. Идея круговой ответственности есть совершенно новая в истории мира, и она покоится на очень глубоком размышлении Достоевского об отношении связующих идей в едином царстве идей» (ФС. 484).

Удивляться здесь пока нечему: раз русская идея — идея ВСЕМИРНОЙ отзывчивости, следовательно, весь мир идей может найти свое оправдание лишь в Едином Всевышнем, с одной стороны, и в реализации хода мировой истории, ИМ запущенной вплоть до ИМ же задуманного Конца, разумеется, мессианского.

Именно за этим следует рассуждение Штейнберга об оригинальности каждого человека in actu, которое развивает пассаж с обсуждением проблемы самоубийства. Понятно, что если все связано со всем, то и самоубийство одного ведет к убийству целостности мира.

> «А потому в каждом из нас пересекается вся сущность бытия в его целом, каждый из нас в этом смысле везде сущий (так! — *Л. К.*), потому что если что-либо с чем-либо связано реальными взаимоотношениями, взаимодействием или просто действием, то можно сказать, что я — там, я — везде, каждый вездесущ; вот почему каждый за всех и за все отве-

> чает так же как за себя[35], не больше, но и не меньше; с другой стороны, в этом смысле каждый вечен. Потому... Да потому, что каждый находится в связи по данному закону распространения идей; из целого нельзя ничего самобытного выбросить, это значило бы разрушить все мироздание. Все мироздание держится на каждом из самобытных его элементов, это и значит самобытность, оно само по себе бытийствует, но все существующее также само по себе, в то же время опирается на все остальное, и в этом смысле каждый из нас вечен» (ФС. 485).

Это очень непростое рассуждение, как и все в докладе Штейнберга, опирается на очередное зияние, о котором мы писали ранее.

Речь идет о Мишне трактата «Сангедрин» (или Синедрион), где сказано:

> «ДЛЯ ТОГО-ТО СОТВОРЕН ЧЕЛОВЕК ТОЛЬКО ОДНИМ, ЧТОБЫ НАУЧИТЬ ТЕБЯ, ЧТО КАЖДОМУ, КТО ГУБИТ только ДУШУ ОДНУ ИЗ ИЗРАИЛЯ, ЗАСЧИТЫВАЕТСЯ, КАК БУДТО БЫ он ПОГУБИЛ ЦЕЛЫЙ МИР; А КАЖДОМУ, КТО СОХРАНЯЕТ только ДУШУ ОДНУ ИЗ ИЗРАИЛЯ, ЗАСЧИТЫВАЕТСЯ, КАК БУДТО БЫ он СОХРАНИЛ ЦЕЛЫЙ МИР. И еще — РАДИ МИРА МЕЖДУ СОЗДАНИЯМИ: ЧТОБЫ НЕ СКАЗАЛ один ЧЕЛОВЕК ТОВАРИЩУ: МОЙ ПАПА БОЛЕЕ ВЕЛИК, ЧЕМ ТВОЙ ОТЕЦ, И ЧТОБЫ СТОРОННИКИ ЛЖЕУЧЕНИЯ НЕ ГОВОРИЛИ: МНОГО ВИДОВ ВЛАСТИ есть В НЕБЕ. И еще — ЧТОБЫ ПОКАЗАТЬ ВЕЛИЧИЕ СВЯТОГО, БЛАГОСЛОВЕН ОН: ЧТО ЧЕЛОВЕК ЧЕКАНИТ МНОГО МОНЕТ ОДНОЙ ЧЕКАНКОЙ, И ВСЕ они ПОХОЖИ ОДНА НА ДРУГУЮ, А ЦАРЬ НАД ЦАРЯМИ ЦАРЕЙ — СВЯТОЙ, БЛАГОСЛОВЕН ОН, — ОТЧЕКАНИЛ ВСЕХ ЛЮДЕЙ ЧЕКАНКОЙ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА, И НЕТ НИ ОДНОГО ИЗ НИХ, ПО-

[35] Это очень иудейская позиция, где все евреи ответственны друг за друга.

[Содержание]

ХОЖЕГО НА ДРУГОГО; ПОЭТОМУ КАЖДЫЙ — КАЖДЫЙ ОБЯЗАН СКАЗАТЬ: ДЛЯ МЕНЯ СОТВОРЕН МИР» (Сангедрин 4.5).

Здесь, разумеется, мы встречаем «созданного одним человека» — Адама, вокруг которого и идут все рассуждения Штейнберга. И тут же рассуждения о ценности каждого «в среде Израиля». Достоевский же, по Штейнбергу, не давшему ссылку на свой очередной источник, утверждает, что всемирность русской идеи в том и заключается, чтобы «частное», хотя и связанное с Избранным народом, перенести на весь мир в целом.

Отсюда: «все евреи несут друг за друга ответственность» (Сифра; Талмуд, трактаты Сангедрин 27б и Шевуот 39а).

И тут мы неожиданно возвращаемся к самому началу этой работы, когда мы разбирали дневник А. З. Штейнберга, где очень причудливым образом сочетались символика четырех растений на праздник Суккот, Имянаречение животных Адамом и ссылка на книгу «Система свободы Достоевского», которой непосредственно предшествует разбираемый текст доклада «Достоевский как философ».

В том же самом трактате Санхедрин, где обсуждается проблема «чекана», находится и объяснение единства Четырех видов растений, с которых начал свое рассуждение Штейнберг — это именно та ответственность евреев друг за друга, которая связана с рассмотренной проблемой индивидуальности или персональности in actu!

Таким образом оказывается, что восстановление иудейского и талмудического подтекста рассуждений А. З. Штейнберга о Достоевском позволяет восстановить логику рассуждений еврейского философа о русском писателе, которая не всегда видна его русским читателям, и современникам, и потомкам.

Но без того, чтобы видеть ту целостность и картины мира Достоевского (по Штейнбергу), и иудейской картины мира, которую Штейнберг «подкладывает» под свои рассужде-

[Содержание]

ния о писателе, невозможно понять то возбуждение, которое вызвал его доклад у слушателей, участвовавших в дискуссии.

Но до нее еще надо дойти, последовательно читая Штейнберга.

Однако центрированность философии Штейнберга на фигуре Адама автоматически приводит нас к тому, чтобы осмыслить его отношение к бытию человека как такового.

И вот картина, которую дает нам философ как бы с точки зрения Достоевского, однако, стоя вне его мысли на позиции наблюдателя:

> «Достоевский, как все величайшие из великих в области мысли, начинает работу с начала; (обращаем внимание на это слово = «Берешит» — *Л. К.*) он сносит все мировоззрение (напомним, что и Всевышний первый мир стер «как помарку» по Мандельштаму. — *Л. К.*), он пытается заново его сконструировать — это есть философская работа — (все-таки, отличающая философа от Всевышнего. — *Л. К.*) он пытается воссоздать мир таким, каким он должен быть и каким он является, потому что он, несомненно должен быть, и таким, чтобы то, что в нем является, тоже должно быть» (ФС. 487).

Если творец заранее знает то, что в еще не созданном мире «должно быть», следовательно, в домирном хаосе уже есть какая-то мысль, не говорим энтелехия.

Замысел творения, понятно, находится у Творца. Таким творцом в мире идей и оказывается Достоевский:

> «Представьте себе Бога накануне первого дня творения. Ничего нет, но есть беспредельная сила и беспредельная возможность чего угодно. Еще один вопрос — возникать ли событиям от возможности, переходить ли к действительности, и среди возможного выделить лишь что-нибудь как действительное, отметить ли что-нибудь как действительное» (ФС. 487).

Может создаться впечатление, что здесь мы имеем дело с гегелевским рассуждением, что «Все действительное разумно и все разумное действительно». Оказывается, что дело в другом: «И вот можно сотворить такой миф: Бог ставит вопрос: а не кончить ли мне самоубийством, т. е., а может быть не какое-нибудь бытие, а никакое, в том числе и небытие — возможная всевозможность?[36] Бог — самоубийца, это проблема, я позволю себе сказать так — лежит в основе конструкции самосознания у Достоевского» (ФС. 487).

По-видимому, идея самоубийства Бога уж точно не разумна, а, следовательно, не действительна. Если она не действительна, то и рассматривать ее нет смысла. Если же Бог принимает решение о существовании, то нет смысла говорить о несуществовании. Однако у Него всегда остается возможность начать все с «Берешит» в нашем или иных мирах им же созданных или могущих быть созданными. Отсюда и самоубийство Всевышнего абсолютно только для нашей зоны Творения, но не в целом. Отсюда можно было бы перейти к когеанской проблеме конца человеческой жизни как провала (или «промера, а не провала» у Мандельштама)[37], но это еще один ход мысли Штейнберга, который мы сейчас опустим.

Теперь от абстрактных рассуждений об Абсолюте перейдем к реальному человеку Достоевскому и его самосознанию. Если он себя хоть как-то сознает, он существует хотя бы в картезианском смысле[38]. Следовательно, если он мыслит Бога способным на самоубийство, т. е. на анниги-

---

[36] Это и есть ситуация Всевышнего до Творения мира. Напомним, что в «Семейном вопросе в России» Розанов рассуждал о мире до Грехопадения, т. е. точно после Творения.

[37] См. выше о М. И. Кагане.

[38] Оставляем в стороне споры о Лапласе и его идее отсутствия необходимости в гипотезе Бога, хотя и его разработки, похожие на конструкцию вселенной Канта, и другие следствия из разных трактовок его знаменитого ответа Наполеону могли бы многое прояснить в мысли Штейнберга.

ляцию, то такой Бог не существует в самосознании и сознании Достоевского. Это и есть атеизм, т. е. Nihil Бога.

Теперь собственные рассуждения Штейнберга: Достоевский «... помещает человека в такое положение, когда перед ним ничего определенно реального, но все может быть реальным, есть возможность, есть как будто возможность выбора, и возникает вопрос: а может быть лучше совсем не выбирать, а может быть лучше снять вопрос, уничтожить самую возможность постановки вопроса? Часто думали, что большего атеизма, чем атеизм Ницше, не существует, потому что не он ли назвал себя богоубийцей...».

К этому месту комментаторы указывают: “Здесь Штейнберг приписывает Ницше характеристику, данную Заратустрой «безобразному человеку». См.: Ницше Ф. Как говорил Заратустра...” (ФС. 681).

Как и всегда неточность Штейнберга вполне продумана. Ведь Заратустра и его «безобразный человек» — не христиане. А вот сам Ницше действительно сочинил текст «Антихристианин» с его 5 главкой, очень созвучной нашим проблемам:

> «Не следует украшать и выряжать христианство: оно объявило смертельную войну этому высшему типу человека, оно отреклось от всех основных инстинктов этого типа; из этих инстинктов оно выцедило понятие зла, злого человека: сильный человек сделался негодным человеком, “отверженцем”. Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сиабальной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушения. Вот пример, вызывающий глубочайшее сожаление: гибель Паскаля, который верил в то, что причиной гибели его разума был первородный грех, между тем как ею было лишь христианство».

А вот Штейнберг постоянно говорит не о Христе, а Боготворце вообще. Штейнберг продолжает:

> «Вот предел атеизма, и еще больший предел его обнажает Достоевский: Бог-самоубийца. Тут, следовательно, конструируется тот самый трагический треугольник, о котором я уже упоминал. Представьте себе треугольник, вершиной которого является самосознание, а два других угла будут: направо — мир феноменальный, т.е. мир в пространстве и во времени, причинности; налево — мир свободы, потому что нет в самосознании как таковом, нет уже того, чтобы не делало его своим собственным предметом. В чем проявляется больше всего человеческая свобода? — В свободе мысли. Вспомним «Записки из подполья», человек из подполья знает, что он в каком-то смысле всемогущ. Можно привести бесконечное множество подтверждений, я позволю себе только одно место привести, где человек из подполья говорит: «Как я, например, себя успокою, где у меня первоначальная причинность, на которую я упрусь, где основание, откуда я их возьму...» (всю цитату мы приводить не будем).

Уже здесь можно было бы сказать, что если главная свобода человека — в свободе мысли (по Достоевскому в понимании Штейнберга), то, действительно, Достоевский философ, а не пророк. Однако одно примечание, которое сделал Штейнберг к этой цитате: «Подполье = подсознание», заставляет задуматься о том, что при всей свободе мысли самого Штейнберга, который и предсказатель, как мы видели, и явно философ, как мы видим, что-то связывает его самого со всей этой проблематикой.

Попробуем вновь оценить то, что в цитате из Достоевского у Штейнберга отлично от текста Достоевского, который ничто не мешало привести точно по любой книге. Комментаторы дают нам эту возможность: «Ну а как я, например, себя успокою? Где у меня первоначальнНЫЕ причиНЫ, на которЫЕ я упрусь, где основаниЯ? Откуда я их возьму?»

Проще всего было бы сказать, что здесь ошибка стенографистки, однако слишком уж важно тут множественное или единственное число. Ведь речь у Штейнберга идет об основании треугольника, а не об основаниях многих треугольников! Поэтому в очередной раз отметим, что все неточности у Штейнберга в цитатах системны, свободны в его смысле, и точно продуманы. Идея треугольника подробно им развивается вплоть до резкого умозаключения-вопроса:

> «И тут-то возникает вопрос: каково же в мире этого сознания, в которое включаются как идея свободы во всей своей жизненности, как идея моей самобытности, как идея моего самосознания, так и идея моей феноменальности и акцидентальности, моего разнообразия, моего распада, — как они могут замкнуться в одно единое?» (ФС. 488).

Это очень важное замечание о («треугольном», даже «Троичном») сочетании «феноменальности», «акцидентальности» с «моим распадом» позволяет понять и основную экзистенцию Штейнберга, какой-то личный опыт, связанный с проблемой собственной смерти, смерти Бога, самоубийства Бога и предельного атеизма, что в системе свободы Штейнберга одно и то же.

Но применительно к Достоевскому-писателю «Слово» — Бог, «акцидентально» произнесенное Богом же, который может добиться и «моего распада», лишает Достоевского-писателя основного его дела, творчества словом. В этой экзистенциальной ситуации Писатель и оказывается перед необходимостью стать самому творцом своих героев, говорящих его словами, но при этом один из них — Пророк (поэтому сам Достоевский быть им не может!), а другой — Первосвященник. Тогда Идея Бога Достоевского и становится Идеей Идей, при этом, неубиваемой соТворенным писателем Богом, ибо, уничтожив свое «Вначальное Слово», он точно уничтожит самого себя. Слово, как видим, оказалось у творца литературных Пророков и Первосвященников!

Поэтому-то В. С. Соловьев с его «Повестью об антихристе» Пророк, а не художник. Отсюда и исключается Штейнбергом эстетическое к нему отношение. Теперь уже и Розанов может строить свою идею «русского пророчества» на Пророке Соловьеве и Предтече Достоевском. Вот слова из доклада:

> «Если идея достоверности недостоверна, как говорит Кириллов о Ставрогине, что его съела эта идея. Что он не верит, что не последовательности, единства; идея этой несовместимости себя с самим есть идея недостоверности, которая разрывает себя самое; человека, так сказать, съедает его идея. Так этот треугольник, поистине трагический треугольник предстает в мировоззрении Достоевского как вопрос первейшей важности. Надо его сконструировать. Пришло время наивности, мы не сумеем остаться самим собой, мы будем двоиться, мир превратиться в призрак, мы не будем различать призраков действительности, мы ничего не будем знать ни о себе, ни о внешнем мире, мы будем убийцами и самоубийцами и будем бесконечно несчастными. Мы просто не будем. Если этот треугольник не будет построен, если этот трагический треугольник не будет расколдован, поистине нет более насущной задачи перед современным человеком, как сконструировать сознание так, чтобы можно было жить, чтобы мир мог существовать, иначе каждый из нас будет самоубийцей, иначе каждый из нас не потенциален, как Лямшин, который, может быть по лакейству своему, по предательству своему, не решается, не может доделать то, на что способен Кириллов. Вы помните, Лямшин тоже пытается покончить самоубийством, но ничего у него не выходит, как замечает автор. Это поистине призрак, мираж, дурной сон. Как подойти к этой правильной конструкции, как расколдовать этот магический треугольник?» (ФС. 489–490).

Здесь Штейнберг прерывает доклад, ставя многоточие в ожидании второй части. Остановимся здесь и мы, обратив

внимание на принципиальную разницу между русским самоубийцей — Кирилловым и самоубийцей-неудачником, что принципиально для Штейнберга, «жидком Лямшиным»:

> «В сцене убийства Шатова этот глумливый Лямшин не только совсем потерялся, прятался за спины других, но и впал-сорвался в жуткую истерику после слов Виргинского, что «все не то»: «...Лямшин ему не дал докончить: вдруг и изо всей силы обхватил он и сжал его сзади и завизжал каким-то невероятным визгом. Бывают сильные моменты испуга, например, когда человек вдруг закричит не своим голосом, а каким-то таким, какого и предположить в нем нельзя было раньше, и это бывает иногда даже очень страшно. Лямшин закричал не человеческим, а каким-то звериным голосом. Все крепче и крепче, с судорожным порывом, сжимая сзади руками Виргинского, он визжал без умолку и без перерыва, выпучив на всех глаза и чрезвычайно раскрыв свой рот, а ногами мелко топотал по земле, точно выбивая по ней барабанную дробь...» И именно Лямшин предал-заложил всех соучастников преступления, не найдя сил перед этим сбежать и покончить жизнь самоубийством: «Говорят, он ползал на коленях, рыдал и визжал, целовал пол, крича, что недостоин целовать даже сапогов стоявших перед ним сановников. Его успокоили и даже обласкали. Допрос тянулся, говорят, часа три. Он объявил все, все, рассказал всю подноготную, все что знал, все подробности; забегал вперед, спешил признаниями, передавал даже ненужное и без спросу. Оказалось, что он знал довольно, и довольно хорошо поставил на вид дело: трагедия с Шатовым и Кирилловым, пожар, смерть Лебядкиных и пр. поступили на план второстепенный. На первый план выступили Петр Степанович, тайное общество, организация, сеть...»[39]

[39] Лямшин («Бесы») // Федор Михайлович Достоевский. Антология жизни и творчества: www.fedordostoevsky.ru/works/characters/Lyamshin. —

Если бы не сказанное выше о позднем Дневнике Штейнберга, можно было бы пройти мимо предиката «жидок». Однако это принципиально невозможно именно в связи с типом мышления Штейнберга, где самоубийство в любом случае невозможно именно из-за нарушения целостности Творения Всевышним, что и следовало из цитаты из трактата Сангедрин.

Впрочем, сам Штейнберг и не скрывал связи своих размышлений о самоубийстве и Достоевском с собственными намерениями совершить подобный роковой поступок. И рассказал он это опять же в очень поздних исповедальных текстах, обращенных к уже покойной жене.

Отсюда и вытекает необычайная важность примечания Штейнберга о том, что «подполье = подсознанию».

К этой мысли мы еще вернемся, а пока обратим внимание на доступные на сегодня ранние Дневники философа, который постоянно размышлял на подобные темы, в период, предшествующий докладу «Достоевский как философ». Это поможет нам понять, какое место в сознании Штейнберга занимало «подполье» Достоевского, на какой-то момент едва ли не оказавшееся его собственным подсознанием.

> 25.V.1910. «Рано или поздно я найду путь отряхнуть всю мерзость телесную и, если нужно, оставить этот мир, в пределах же его я люблю святость и хочу перекричать мощный голос природы, который страшнее, чем гром для верящих всуе. Заодно это первая проба для всякого, кто мнит себя философом и судьей над миром: без такого единоборства никто не может быть посвящен в философский сан: лишь победители судят. Как могут все это понять, как могут считать эти слова символом действительности люди, обеими ногами стоящие на земле? (...)» (ФД. 49).

Даем этот пересказ, чтобы избежать подгонки текста Достоевского под нашу позицию.

И продолжение этих же размышлений в беседах с той же собеседницей:

> «19.VI.10. Вчера вечером уехала отсюда Э[40], с которой я за последние полгода изрядно времени провел и чей, естественно, образ занимал место в душе моей. Я ожидал найти больше, чем нашел: она — как все; Бог с ней. Ставлю †. Всегда ношу с собой свой заряженный револьвер: так хорошо. Не знаю, сколько еще я буду любить философию и красоту — только эту любовь мне нетрудно убить, потому что я люблю смерть как мудрость красоты и как красоту мудрости. (...)» (ФД. 49).

А вот очередные размышления Штейнберга о смерти:

«21.XI.1910. Сегодня пришло извести о смерти Толстого. Я мрачен и мне совсем не хочется жить. 27.XI. Я жажду какого-нибудь могучего дела, хотя бы убийства, хотя бы убийства самого себя: о, веселое дело!» (ФД. 56),

которые в тот же момент переходят к попытке сформулировать те идеи, позднейшее развитие которых мы видим в «Достоевском как философе»:

> «С 27-го на 28-е. Мне хочется подвести хотя бы какие-нибудь итоги. Мне хочется чего-нибудь определенного, я хочу знать, где я, что я, зачем я — я не надеюсь теперь ни на что. Я совершенно не знаю своего будущего, своего настоящего; мое прошлое, и оно заволакивается туманом. Что я? Еще не родившаяся мелодия? Или два — три небрежно взятых аккорда? Кто мой Бог? Мой Творец? И почему Он вдохнул в меня сознание еще до того, как вылепил меня? Зачем одарил меня слухом, но сделал немым? Да, я чувствую, как сгибаюсь под бременем выношенных дум — и нету сил сбро-

[40] Эстер Эльяшева-Гурлянд — возлюбленная автора дневника.

сить ношу. Плодовитой яблоне посылают осенние ветры, и они освобождают ее! Где же вы, мои осенние вихри? Боже мой! Боже мой!» (ФД. 56).

И чуть позже:

«Ночь с 9-го на 10-е I. 1911. Хотел бы сжечь все, что до сегодня называл моим. Я придумал сейчас веселое слово «индуктивная смерть». Мысли самые простые строятся в анапесты. Я хочу, я хочу унестись... навсегда! (...) Когда я сделаюсь знаменитым романистом, я женюсь, чтобы меня больше уважали, и выставлю свою кандидатуру в капитан-генералы Архипелага и Малой Азии, а евреям подарю Палестину, это в честь их заслуг по производству меня. Я вообще очень благодарен всем. 14–15.II.1911. Тяжелый мучительный день. Я никого не люблю и всем до боли сочувствую» (ФД. 58).

Еврейские идеи никогда не покидают Штейнберга и упоминание здесь евреев и Палестины лишь продолжает запись праздника 9 Аба Дня разрушения Храма:

«14.VIII.1910. Teisha b-av 12 Еще сегодня готов я жизнь свою отдать еврейскому народу, но разве это уж так много? (...)» (ФД. 52, троеточие публикатора).

Но размышления о смерти продолжаются:

«Утро с 8-го на 9-е июля 1911 г. 5 часов. Сейчас возвратился с русского бала, где присутствовал по «долгу службы» (я заведую Читальней); пора спать, но мне хочется еще записать о представлениях, как о существующих всегда в пространстве трех измер (бледных во лжи его) или в двух (ярких, как двухизмеренный сознательный мир). Отпадает моя проблема о двух плоскостях, продолжающих друг дружку. Мне вообще пора бы покончить со всем этим предрассудочным

> міром (так! — *Н. П.*). Пусть вера в смерть была бы последним из моих предрассудков. Я бы, быть может, сейчас это сделал. Я теперь спокоен и жажду ее, как освежающей прохлады, но несколько выпитых бокалов шампанского вызывают ассоциации, которые опять меня оскорбляют: целая сеть предрассудков! Добиться нравственного совершенства — может быть, это — путь к ее преодолению. Но, Боже мой, ведь так можно задохнуться» (ФД. 61–62).

И в этой же записи квинтэссенция мысли Штейнберга, которую мы тоже видели в докладе. На сей раз все очень прямо и четко:

> «Не терплю в себе слабости. Меня не может утешить, что это — последняя трудность на земле. То, что я хочу, должно быть исполнено, ибо я хочу только то, что может быть исполнено. Я хочу, значит это будет, ибо я хочу только то, что будет. Напрасно боюсь я громко это себе сказать (...)» (ФД. 62).

Постоянные мысли о самоубийстве вкупе с впечатлениями от музыки Баха, вызывающей приступы любви ко Христу, воспоминания о преодолении очередных черных ситуаций в жизни и в мысли, наконец 20 июня 1912 г.:

> «20-го июня. Нет, мне от себя не уйти. Всего сорок дней, а мой проклятый круг уже снова завершен — я на том же месте: удастся ли мне завтра застрелиться? (...)» (ФД. 66).

Как мы знаем, не удалось. Не здесь ли истоки размышлений о Кириллове и «жидке» Лямшине, на которых кончался первый доклад. Но пока Штейнберг продолжает свои размышления «Со вторника на среду, 31 июля, 1913 г.» уже не размышлениями о самоубийстве, но в тот же, что раньше день разрушения Храма 9 ава по иудейскому календарю, но через несколько лет, он уже обращается с просьбой о смерти к Всевышнему в очень оригинальной форме:

> «Отрекаюсь от себя еще раз — и безвозвратно. Все свое прошлое, все, в чем до сих пор был замешан, все, к чему причастен, — трижды проклинаю. Ненавижу себя холодно и откровенно. Господи! Казни, казни меня, побей каменьями, искалечь, обезобразь. Все покорно и радостно на себя принимаю. Сегодня Tejsha b-av — я вправе требовать себя, как жертвы. О, Господи, будь моим жрецом. Я бесконечно достоин Твоей казни и Твоего гнева. Меня, меня одного прошу Тебя, о Боже, казни и не милуй. О, какое счастье было б погибнуть от Твоей руки! О, какая радость! Сердце верит и надеется. Благодарю Тебя, о, Господи!» (ФД. 68).

Здесь имеется в виду идея принесения в жертву за прославление Имени Вс-вышнего, называемой Кидуш ха-Шем. Именно это совершили Мудрецы Храма убитые римлянами. Речь об их подвиге идет в молитве на Судный День Иом Киппур, когда они выполнили указание Вс-вышнего идти на смерть.

Не надо думать, что здесь перед нами некий вид неадекватности. Проблема гибели с ведома Всевышнего обсуждается как раз 9 ава, когда оплакивается разрушение обоих Храмов, (и, соответственно, в Судный День — Иом Кипур).

Чтобы не заниматься самодеятельностью, изложим эту историю словами современного раввина Натана Агреса, чей комментарий настолько же прост, насколько и традиционен.

«По простой схеме каждый сам ответственен за свои грехи. Однако существует понятие арвут— обоюдной ответственности всех евреев друг за друга. Корень этого понятия связан с тем фактом, что, в сущности, все евреи являются как бы ответвлениями одной общей души, т. е. в принципе представляют собой единое целое, на что намекает Писание (Шмуэль II, 7 : 23): «Кто подобен народу Твоему Израилю —**единому народу** на земле».

В силу этого, иногда один еврей своими страданиями может искупить (по крайней мере, частично) грехи другого!

Тем более если речь идет о большом праведнике — его страдания способны «заступиться» за весь народ, и даже на будущие поколения (ведь и они тоже частички той самой единой души).

Именно поэтому мучительная смерть великих мудрецов Израиля рассматривается не столько как их личная провинность, а как искупление грехов всего народа, причем не только их современников, но и всех будущих поколений. (...) В самом начале упомянутого отрывка сказано так: «Проглотили нас нечестивые, как глотают лепешку, не дав ей допечься. В дни властителя (Адриана) не было спасения десяти мученикам... Когда ознакомился он со стихом “Кто украдет человека и продаст его, должен быть предан смерти”, созрел у него коварный замысел. В безмерной надменности повелел наполнить чертог свой ботинками (намек на то, что Йосеф был продан “за пару башмаков” (см. Амос 2:6)) и призвал десять великих мудрецов, знатоков и толкователей закона. И сказал им: “Изъясните правдиво закон этот, не извращая истины. Какому наказанию подлежит человек, который похитил какого-либо из братьев своих, и поработил и продал его? И когда те ответили, что похититель подлежит смерти, сказал он: Каковы тогда предки ваши, что продали брата своего каравану ишмаэльтян, отдав его за пару башмаков! Примите же вы на себя небесную кару, ибо с тех времен не было мужей подобных вам. Если бы предки ваши были живы, я бы осудил их пред вами, теперь же вы должны понести наказание за предков ваших!”.» Далее говорится, что мудрецам стало известно, что действительно таков приговор Высшего Суда, и они с повиновением приняли на себя эти страдания».[41]

Таким образом, именно размышления в День Разрушения Храма вновь оказались параллельны размышлениям в праздник Суккот (тот самом, где используются Четыре вида растений, с которых мы начали наш анализ) и, разу-

41 Https://toldot.ru/urava/ask/urava_8654.html.

меется, в главный Судный День, когда решается судьба человека на следующий год.

Таким образом, мы все время видим, что мысль Штейнберга, о чем бы она ни была вращается вокруг проблемы Творения, Единого Всевышнего, происхождения и судьбы Человека, начиная с Адама.

Именно в этом контексте особенно важно, что с одной стороны, Всевышний не может уничтожить все человечество, но может наказать человека. В свою очередь, человек сам может стать оправданием и искуплением греха всего народа или других поколений.

Тогда становится ясно, что идея всеединства Достоевского вполне могла вызвать у специфически и иудейски настроенного еврея Штейнберга те размышления, которые он впоследствии вложил в уста Достоевского. Не удивительно, что далеко не все это поняли, а те, кто понял, как А. А. Мейер или Л. П. Карсавин, вступили с автором в очень непростой религиозно-философский диалог, который на основании становящихся сегодня известными текстов Штейнберга уходит все глубже и глубже.

Интересно, что в записи «Середа, 26-го — I-го» именно великий писатель, похоже, спас Штейнберга от самоубийства:

> «Две странички Достоевского — и все делается ничтожным. Беспредельная скорбь, беспредельное страдание. Нельзя говорить: да минует меня чаша сия — ее нужно испить до конца. Как ничтожна по сравнению с этим приятная смерть, как греховно желать ее. От скорби нет спасения, не нужно его. Господи, я боюсь философствовать — философия — лекарство, философия — утешение — как она ничтожна!» (ФД. 81).

В этой записи мы видим, как предыдущая, связанная с трагической гибелью мудрецов Храма, неожиданно резонирует с пониманием Достоевского Штейнбергом. Видно, как молодой еврейский философ ищет и находит у Досто-

евского решение своих проблем, которых не удается найти в философии. Одновременно Достоевский оказывается встроен в глубокую иудейскую моральную философию или, если угодно, этику.

Попытки разрешения Штейнбергом своей тяги к смерти при помощи попытки практического участия в войне (в качестве вольноопределяющегося) ничего не дали. В войне Штейнберг не участвовал. А вот завещание с традиционной формулой «в смерти моей прошу никого не винить» составил (ФД. 72).

И здесь мы уже обязаны понять, что же это была за идея самоубийства в 1911–1912 гг., о которой Штейнберг записывал в Дневнике с датой «пять лет назад»?

И вновь невероятно чутко следивший за своими экзистенциями философ помогает нам своими же, но очень поздними записями. Это уже не дневник, а его посмертные письма, обращенные к покойной жене и обсуждающие именно эту проблему и даже прямо интересующий нас факт.

Воспользуемся названным текстом точно также, как мы воспользовались позднейшим Дневником, впрочем, примерно этого же времени, для анализа доклада «Достоевский как философ».

Предыдущий опыт не был здесь бесполезным.

Вот самый яркий и прямой отрывок даже с упоминанием «Системы свободы Достоевского» (понятно, что ссылки на доклад в данный ситуации быть не могло, а строй мысли философа в обоих текстах один и тот же, впрочем, как и в 1960-е гг.):

> «С одной стороны, ты открыто возмущалась, когда я даже вскользь упоминал о продолжительном «самоубийственном» периоде в моей жизни (приблизительно с начала 1907 г. до половины 1913го, с последующими рецидивами). Ты возмущалась, содрогалась, обрывала меня: «Не хочу ничего знать об этом...». Так же ты относилась к записям в моих дневниках того времени: когда я клал на стол одну из тех старых тетра-

док, ты отворачивалась, продолжала читать что-либо свое или даже как будто невзначай выходила из комнаты. Я старался проникнуть во внутренний смысл этого «негативизма», и самой простой разгадкой его, мне казалось, могло быть то, что ты слишком дорожила реальностью нашего сосуществования, чтобы допустить даже в мыслях возможность ее зависимости от осуществления или неосуществления моего юношеского «сумасшедшего» замысла. — Чего ты так боишься? — я спросил тебя однажды безо всякой задней мысли. Ведь фактически я не наложил рук на себя, но если бы я это сделал тогда, ты никогда не встретилась бы со мной и ничего не знала бы о моем существовании. Так что в сущности... — Перестань! — ты оборвала меня. Ты сумасшедший и всегда был сумасшедшим, перестань меня мучить... Я боялся допытываться. Я видел, что это, действительно, мучение для тебя. Наше сосуществование для тебя — самодовлеющая абсолютная ценность; следственно этим достоинством обладает и такой неотъемлемый соучастник нашего совместного бытия, как я. Даже подумать страшно, что меня могло бы не быть, уж не лучше бы предположить, что не было бы всего мира, включая тебя самое?! И я успел заметить, что ты вдруг ни с того ни с сего берешь мою старую книжку о «Системе свободы Ф. М. Достоевского» и задумываешься над страницами, где говорится о самоубийстве[42]. Выходит, что ты избегала говорить на эту тему со мною, но не переставала о ней размышлять в своем затворничестве. И в этой связи имеет, пожалуй, значение мое толкование о сопряженности у Достоевского самоубийства со стихией скептицизма. У тебя исконная наклонность к скепсису, вдохновлявшая меня на хорошо известный тебе стишок: «Сонюрка — лесгафтичка — врожденная скептичка...»[43] (ПФ. 272–273).

---

[42] Здесь публикатор дает несколько прямолинейных отсылок к книге Штейнберга, связанных с сопоставлением убийства и самоубийства.

[43] *А рон Штейнберг*. Проза философа / Сост. Нелли Портновой // Im Werden Verlarg. München, 2014: imwerden.de/pdf/steinberg_proza_filosofa_2014.pdf (Далее: ПФ. С указанием страницы).

[Содержание]

Однако эта тема напрямую связана и с проблемой пророчества. Напомним, что поздний кусок Дневника, с которого началась эта работа, был связан с тем, что приехавшие из Америки гости напомнили Штейнбергу о его точном предсказании конца Гитлера прямо в момент назначения Черчилля премьером Англии, о чем мы не раз уже упоминали.

Однако самоубийственный период Штейнберга был связан, начиная с упомянутого 1907 г., еще с осознанием им самим своих «пророческих» способностей. Сейчас мы приведем очень длинную цитату об этом, однако именно в ней Штейнберг сформулировал то, что он называет целостью своей личности и мировоззрения, с одной стороны, и обсуждает свои предсказания, о которых мы чуть выше упомянули, с другой, помня и о Достоевском, с третьей:

> «Запись II-ая, от кануна Субботы 22 января, 1965 г. 2.30 попол[удни]. Вчера не записывал, хотя и хотелось, продолжая составлять «Библиографию» к англ[ийской] книжке о Достоевском. Да и сейчас мало времени до наступления субботы (кстати, помимо русского языка и его старого дореволюционного правописания и помимо постоянного стремления к объективности в отношении самого себя, соблюдение субботы, в свою очередь — явный симптом сохраняющегося ***единства***; объявятся и другие!). Запишу для памяти лишь краткий список списков, которые хотел бы составить, чтобы на досуге обдумать в подробностях каждый из входящих в них нумеров или пунктов. Первый из этих списков пусть будет посвящен моим оправдавшимся в действительности предсказаниям. Очень возможно, что владеющая мною способность предвидения и предугадывания — главная причина моей незаинтересованности — относительной, конечно, — в личном будущем и в собственных творческих замыслах. Они — тема второго «списка». Но сначала один пример из списка первого: в январе 1907 года, в Пернове, в состоянии полуболезненном, когда мне хотелось распроститься с жизнью, я в полусон-

ном полубреде, с закрытыми глазами, но в ясном самосознании стал после полуночи предсказывать вслух будущее Государства Российского. Брат стал записывать в присутствии младшей из сестер Островских, Мины Моисеевны, и тетрадка его сохранилась до нашего гейдельбергского периода (еще 246 в 1911 г. я перечитывал ее в Москве). В моем предсказании была такая подробность: в Учредительном собрании, которое соберется после победоносной революции, брат будет видным членом фракции партии социалистов-революционеров, что и исполнилось десять лет спустя. В начале 1907 г. ему шел лишь 19ый год, а время было периодом глубокой общественной реакции после крушения революции 1905 года. Но делать правильные прогнозы с конкретным предсказанием отдельных событий я начал уже во время русско-японской войны 1904–1905 гг. Если составлю намеченный «Список № 1», он даст мне возможность, так сказать, с документами в руках оценить значение одной из, по всей вероятности, весьма неблаготворных способностей моих. Такое же значение могла иметь моя способность твердо помнить прошлое. Настоящее мое как бы «сплющивалось» меж будущим и прошедшим, меж молотом и наковальней» (ПФ. 246–247) (курсив в цитате наш — *Л. К.*).

С этими поздними записями Штейнберга стоит сопоставить его же юношеские слова о том, в чем особая ценность именно «пророчеств» В. С. Соловьева, в отличие от «философии» Достоевского.

Нетрудно видеть, что в личности Штейнберга, в ее «целостности» оба этих типа мысли присутствуют одновременно, наряду со строгим литовским в прямом смысле талмудическим иудаизмом сочетавшемся и со строгой иудейской ритуальностью.

Итак, в Выступлении на заседании ВФА «Памяти Вл. Соловьева» читаем вслед за приводившейся цитатой из самого Соловьева «Это только предчувствия, я предполагаю, но я не пророк».

Как мы уже видели, свою способность предсказывать и провидеть Штейнберг называет для себя несчастной, однако всю жизнь помнит и свои предсказания, начиная с 1907 г., собирается их документировать и систематизировать и т. д.

Но вот что понимал Штейнберг о Соловьеве:

> «Поэтому так много неправильных оценок Соловьева, что от него ждут точного пророчества и стараются буквально истолковывать его слова. Неправильно представлять себе, что теократия, о которой мечтал Соловьев, непременно должна выразиться в монархическом государстве. Нет, Соловьев говорит скорее о некоей станархии, когда, подойдя к последней сути теократического идеала, ссылается на слова: «Отче, да будут все воедино, как Я в Тебе и Ты во Мне». Соловьев не догматик, Соловьев — философ в истинном смысле этого слова. Соловьев первый философски ставит вопрос о смысле существования и говорит о задачах, которые человек должен разрешить. И можно сказать, что Соловьев первый выводит Россию на арену мировой истории» (ФС. 455).

Итак, здесь Соловьев — философ, впрочем, как в последующем докладе Достоевский. Но Соловьев, как и (с унижением паче гордости) Штейнберг, судя по его поздним записям, ни в какой степени не связанным с Соловьевым-художником или с философом, — пророки.

Но, как мы знаем, по Штейнбергу, существует принципиальная разница между философом-пророком и просто философом, даже и визионером.

И это становится ясно уже в следующем абзаце текста о Соловьеве, который в другом контексте цитировался в самом начале:

> «Соловьев предчувствовал те события всечеловеческие, которые сейчас переживает Россия, и поэтому он был проро-

> ком; и не в том его пророчество, что он предсказал войну с Японией, это — пустяки; всякий дипломат вроде политика в «Трех разговорах» (лебединой песне Соловьева) может это сделать; нет, Соловьев пророк тем, что знал будущее России в глубоком внутреннем смысле и завещал ей выйти на арену мировой истории.
>
> Потому что Соловьев болел проблемой России, он шел дальше позитивистов, сверхэмпирически понимая свое дело, и с другой стороны придавал миссии России более глубокое значение, чем те, которые носят идеи цезаре-папизма» (ФС. 455–466).[44]

Таким образом, если мы вспомним качество политических предсказаний Достоевского в «Дневнике писателя», мы действительно поймем, в терминах Штейнберга, что «Достоевский не пророк, а философ».

Совершенно понятно, что мыслитель Штейнберг, принимавший как иудей, идею Богоизбранности еврейского народа, и обладавший некоторыми способностями провидения и предсказания, мог счесть философом-пророком только того, кто понимал миссию России как не менее, чем мессианскую. И Соловьев был именно таким мыслителем. Что касается Достоевского, то о его понимании именно исторического места России, а не Русской идеи, как идеи, нам еще придется говорить.

Теперь мы вынуждены прервать изложение и анализ мысли Штейнберга на том месте, где закончился его первый доклад, и перейти к прениям первого дня, которые дадут нам, хотя и меньше, чем прения второго дня после второй части доклада, но очень немало для понимания как рецепции анализируемого текста Штейнберга, так и его реакции на важные и не важные для него замечания.

44 Ср.: *А. Штейнберг*. О политических предсказаниях [К психологии политического мышления: ФС. 226–232].

Более того, очень многое в книге «Система свободы Достоевского» окажется ответом на замечания слушателей доклада, что невозможно понять вне именно стенограммы, читая лишь книгу 1923 г.

Первым выступил некто тов. Розов, который в своих возражениях произнес слова, основанные на очень важном образе, который потом подробно будет развит в «Системе свободы Достоевского».

Вообще интересно, что с возражениями Штейнбергу выступили в самом начале два еврея. Если для Розова это еще может вызывать сомнения, то второй оратор Израиль Цинберг — образованнейший автор 12томной истории еврейской литературы.

Итак, т. Розов сказал, что, по его мнению, невозможно выделять из громадной личности Достоевского чисто философскую проблематику, что только анализ процесса творчества художника есть процесс прозрения жизни:

> «В процессе творчества он отражает в своей личности всю многогранность жизни и, как композитор, он уже творит не идеями, а какими-то звуками жизни, какими-то красками жизни» и далее вывод: «Здесь идея, о которой говорил докладчик, идея мыслечувства, и Бог, творя этот мир из Себя, не помышлял о самоубийстве. Он творит его, развертывая в чрезвычайно сложную симфонию, симфонию звуков, гармонию, которую мы уловить не можем и завершения которой мы не знаем» (ФС. 491–492).

Именно «комбинация», как говорит т. Розов, художественных подходов к миру, выраженных в виде идеи» невозможна, т.к. речь идет о композиторе в «божественном смысле».

Достаточно понятна вся нерелевантность сказанного идеям доклада Штейнберга.

Возражения И. Цинберга касались опять же отказа считать, что именно идея является основой мировоз-

зрения Достоевского, а не реализация в художественной форме любых идей. Отдельно возразил Цинберг и на сопоставление Достоевского и Платона, предложив параллель с Ницше. По-видимому, и этот оратор сложных иудейских обертонов доклада Штейнберга увидеть не захотел.

Трагическая («бедная») спутница всей жизни Штейнберга, так и не добившаяся взаимности у девственника-философа ни в Советской России, ни за границей, последовательница В. Б. Шкловского-формалиста А. Векслер настаивала на невозможности редукции эстетической проблематики при философском подходе к Достоевскому и предлагала считать идеей каждый роман Достоевского, и чуть ли не каждого героя писателя.

Понятно, что после сказанного нами о логике рассуждений Штейнберга, подмена уникальности идеи каждой личности героя Достоевского на идею целого романа к рассуждениям философа отношения не имеет.

Поэтому Штейнберг в своем ответе объединил как бы внешне разные возражения своих критиков в одно — в непонимание эстетической составляющей самого философского мышления. Не вдаваясь в это рассуждение, приведем только один контр-пример Штейнберга:

> «Если мы возьмем стиль «Науки о логике» <Так!> Гегеля, то я говорю — это есть произведение, теснейшим образом связанное с духом германской музыки. Тут всякое слово занимает место в 2-х рядах: оно и в монологе развивается, оно уже не может быть взвешено в точном смысле вне аккорда других понятий. Мы имеем здесь аккорд понятий, и мы здесь имеем мелодику понятий и, если хотите, это не поэзия, а музыка понятия, и это есть прекрасное воплощение не всегда, не во всех частях, но иначе даже нельзя понять. Если не музыкально читать его логику, ее и понять невозможно, потому что каждое слово в ней так поставлено, что его выделить. Значит выделить его из со-

> звучия, из аккорда. Из музыки. Но разве можно понять вне музыкального аккорда или взяв одну ноту? — ничего нельзя понять» (ФС. 499).

Казалось бы, это замечательное риторическое «снятие» всех трех возражений. Однако не это цель Штейнберга. Он абсолютно серьезен, с одной стороны, а с другой — все время помнит именно о Достоевском и заканчивает свое высказывание прямым, но очень неожиданным и даже обращенным на немецкого философа упоминанием Достоевского:

> «Я думаю, что влияние России Достоевского сказывается в том, что Гегеля нужно по-новому понимать» (ФС. 499).

Таким образом, нам предлагается читать немца Гегеля через Россию Достоевского, причем, похоже, синхронную с произносимым докладом.

Это построение лишь кажется игровым и софистическим, мотивированным только конкретной полемической и даже политической ситуацией. Последняя связана с тем, что захват огромных пространств бывшей Российской империи германской армией по итогам Брестского мира в 1918-м — к 1921 году вылился в появление Советской России как центра, если не мировой революции, то уж мировой политики точно.

Тогда реализацию Абсолютного Духа в германском государстве гегелевского времени заменяет прочувствованная и предсказанная Достоевским как мыслителем с его идей русской всемирности и Владимиром Соловьевым-пророком (а слушатели Штейнберга его речь о Соловьеве уже выслушали, поэтому мы и имеем право ее здесь использовать), выведшим Россию на просторы всемирной истории, с его определением роли России в мировом мессианском процессе. Теперь действительно можно прочитать Гегеля с этой точки зрения.

Здесь трудно удержаться от ошибочной цитаты из Пастернака, поразительно реверберирующей сказанному Штейнбергом:

Про то как вдруг, в конце недели
На слепнущих глазах творца,
Родятся стены цитадели
Иль крошечная крепостца.
Тяжелый строй, ты стоишь Трои,
Что будет, то давно в былом.
Но тут и там идут герои
По партитуре, напролом.
Однажды Гегель ненароком
И вероятно наугад
Назвал историка пророком,
Предсказывающим назад.
Теперь сквозь строй его рапсодий
Идут герои напролом.
Я сам немножко в этом роде
И создан под таким углом.

И пусть про историка и пророка рассуждал не Гегель, а Шлегель. Хотя, в связи с высказываниями Штейнберга «рапсодии Гегеля», пришедшие в голову Пастернаку в 1924 во вполне политической и историософской «Высокой болезни», заставляют здесь впервые поставить тему «Пастернак и Штейнберг», которая, хотя и требует очень специального и подробного исследования, сейчас даже без установления генетических связей, выявляет поразительную близость мысли двух героев интеллектуальных битв XX века[45].

[45] То же самое следует сказать о Маяковском в его понимании Достоевского и проблемы самоубийства через розановскую интерпретацию этой проблематики. См.: *Л. К цис*. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004.

[Содержание]

Наше ощущение сознательности очевидной подмены Пастернаком Шлегеля на Гегеля подтверждается мнением одного из наших современников, сославшегося на авторитет Ю. Лотмана и Л. Флейшмана, с которым он и вступил в интересный спор:

«...Пастернак допустил ошибку в цитате,

Однажды Гегель ненароком
И, вероятно, наугад,
Назвал историка пророком,
Предсказывающим назад.

приписав Гегелю высказывание А. Шлегеля (факт этот впервые установлен Л. Флейшманом), но сама эта неточность в высшей мере показательна. Остроумное высказывание, которое привлекло внимание Пастернака, действительно, очень глубоко отражает основы гегелевской концепции и гегелевского отношения к истории. Но ошибка ли это?

«Высокая болезнь», журнальный вариант («Леф», 1924, № 1):

(...)
Тяжелый строй, ты стоишь Трои,
Что будет, то давно в былом.
Но тут и там идут герои
По партитуре, напролом.
Однажды Гегель ненароком
И вероятно наугад
Назвал историка пророком,
Предсказывающим назад.
Теперь сквозь строй его рапсодий
Идут герои напролом.
Я сам немножко в этом роде
И создан под таким углом.
(...)

[Содержание]

Должен признаться, что — при всём уважении к Лотману — ни А. Шлегель ни Ф. Шлегель тут просто неуместны — если не обрывать цитату, но чтение продолжить. Герои революции пёрли напролом не через строй рапсодий Шлегеля, но именно Гегеля, который — в 1924 году — оказался чуть ли не движителем социальных перемен и уж точно был на слуху. И более того: Пастернак получил фундаментальное философское образование, в Московском университете и Марбурге, и уж как-нибудь Гегеля от Шлегеля отличить мог.

Встречается версия, что подмена произошла из-за запрета на имя Шлегеля — это неверно, такое могло случиться в поздние 40-е, но никак не в 1924 году.

Думаю, что это совершенно намеренная и осознанная подмена»[46].

Выпускнику Гейдельберга при всем его неокантианстве было без Гегеля в этом разговоре не обойтись. То уж, тем более, не мог он обойти в этом разговоре Иммануила Канта. И он появляется прямо в следующем абзаце, который мы в основном приведем. Характерно, что, если Гегель-композитор был ответом, в основном Цинбергу, пусть и вместе с т. Розовым и А. Векслер, то следующий абзац уже ответ только А. Векслер, тогдашней формалистке, но будущей неокантиантке:

«Или если возьмем «Критику чистого разума», то он теснейшим образом связана с проблемой искусства, но известно то, что Кант оказывается зодчим и музыкантом, не сумевшим совладать в качестве музыканта со своим зодческим талантом и в качестве зодчего со своей музыкальностью. И вот «Критика чистого разума» при ее чтении должна достраиваться. Если к ней подходить архитектонически, после эстетики, после аналитики, диалектики должна сле-

[46] Https://crusoe.livejournal.com/39012.html.

> довать аналитика и эстетика, и затем еще раз в обратном порядке. Иначе мы получаем какой-то обломок совершенного в своем смысле архитектонического целого, но не его самого, и тогда мы не можем даже понимать, тогда сплошная путаница, сплошное блуждание в трех соснах. Может быть этих примеров достаточно, чтобы ответить и Александре Лазаревне» (ФС. 499).

Не знаем, не «оркестровано» ли все это рассуждение созвучием «Кант-мызыКАНТ»?

В любом случае, у нас нет сомнений в том, что здесь перед нами откровенное автометаописание Штейнбергом своего способа философского мышления и высказывания. Чуть ниже мы вернемся к его рассуждениям о сути проблемы, зачем же Достоевский писал именно романы. Пока же заметим, что все наши предыдущие опыты прочтения текста Штейнберга состояли именно в «достраивании» иудейской составляющей его архитектоники и даже мыслительной музыки. Уже теперь можно сказать о его текстах, что

> «Иначе мы получаем какой-то обломок совершенного в своем смысле архитектонического целого», которое без «достраивания», как показали уже многие десятилетия и чуть ли не целый век, «тогда сплошная путаница, сплошное блуждание в трех соснах».

И через несколько страниц размышлений о Платоне и Достоевском, о смысле романного творчества писателя и т. д., русско-еврейский неокантианец проводит удивительную параллель между Кантом и Достоевским, но при помощи еврейского пророка! А, как мы уже знаем, это слово Штейнберг никогда не бросает на ветер. И понять архитектонику мысли Штейнберга, не помня о Гейдельбергском его неокантианстве с постепенным переходом к его к позднему марбургскому варианту, основанному на «источниках иудаизма» Г. Когена, абсолютно невозможно. Здесь даже

обломков архитектоники не останется и станет невозможно говорить о совершенстве даже осколков мысли философа, если просто не о системе его философствования. Рассказав о том, что неизбежный Гегель использовал даже беллетристику Дидро о «Племяннике Рамо», не говоря уже о музыкальных образах и примерах, в своих сверхсложных и строжайше логических доказательствах, Штейнберг переходит к Канту, до этого, не без иронии заметив, что

> «Достоевский — есть самый крупный из гносеологов, которые появились по крайней мере со времен Гегеля, но он значительнее потому именно, что Гегель слишком абсолютизировал свой метод, применяя его только к абсолюту. Поэтому, если все это хоть отдаленно верно, то весь вопрос в том, почему же Достоевский писал романы, приобретает совершенно иной характер» (ФС. 501).

Юмор здесь в том, что даже «Философия абсолютного духа» не может быть «абсолютней» Всевышнего, создавшего человека, в свою очередь, создавшего даже самую абсолютную философию! Для предельно религиозного философа Штейнберга, пусть и философа даже не еврейского, а (а при всей противоречивости этого) — иудейского, подобный подход был не просто неприемлем, но однозначно ошибочен. Из того, что мы читали у Штейнберга о Достоевском и его взаимоотношениях с Богом, это следует с очевидностью.

Теперь можно перейти к Канту по Штейнбергу. К отрывку, где сам докладчик раскроет способ своего мышления, «достроив» его до еврейского библейского пророчества, с одной стороны, а с другой, дав уже нам в своих Дневниках возможность доказательно «достроить» архитектонику своей мысли до его целого. Итак:

> «Вспомните, что Кант иногда в очень важные моменты вдруг живописует. Есть одно место, всем почти известное,

«о звездном небе надо мною и нравственном законе во мне» (ФС. 502).

Здесь стоит оценить заведомую иронию Штейнберга, ибо именно это высказывание, являющееся фирменным знаком Канта, известно всем, а не «почти всем». Но Штейнберг не хочет сказать, что кто-то это высказывание знает, а кто-то нет. Наоборот, знают формально о нем все, а вот «известно» оно «почти», т.е. недопонято. И тут же следует не самый тривиальный комментарий:

«У Достоевского есть удивительная параллель к этому месту, и мы увидим, если мы проанализируем это сравнение из кантовской «Критики практического разума» и из «Сна смешного человека» Достоевского. Если бы сравнили, то увидели бы, что у Канта свод неба, и потому нравственный закон может загоняться в критику практического разума. У Достоевского каждая звездочка, и потому критика практического разума разворачивается в огромнейшую серию...» (ФС. 502).

Мы прервали цитату, чтобы сказать, что это и есть, по крайней мере, на стадии устных обсуждений первого доклада Штейнберга в ВОЛЬФИЛе, ответ на вопрос, почему же все-таки Достоевский писал романы, а не чистую философию. Если для Достоевского ценна каждая звездочка-душа, то ей и посвящается специальный роман бесконечной «серии».

Здесь видно, что Штейнберг, не произнося это открыто, считает, что для Достоевского, как в иудаизме, каждая конкретная душа абсолютно неповторима, самоценна и дополняет мир до целостности или целокупности. А для Канта существует лишь целое и, скажем по-современному, не квантованное «звездное небо». Поэтому его «практический разум» можно «загнать» в одну книгу, а «звездочки» Достоевского — нет. В таком случае у каждой «звездоч-

ки» — души свой нравственный закон или, говоря языком неокантиантства, свое «событие поступка», включая, разумеется, и самоубийство. А ЕДИНСТВЕННЫМ ПОСТУПКОМ в таком случае может оказаться лишь решение Всевышнего создать человека либо уничтожить человечество, тем самым убив СЕБЯ САМОГО[47].

Ведь, как резонно указывают комментаторы, здесь Штейнберг имеет в виду эпизод «Сна смешного человека», когда взгляд на небесное светило привел его к идее самоубийства. Если же помнить, что «сонный разум» прямо противоположен «практическому», то «нравственный закон» на земле и в реальности при взгляде «на звездочку» к подобному результату приводить не должен. Цитируем Штейнберга после нашего троеточия:

> «... конечно, оборвавшись, потому что люди смертны, потому что всего 100 лет, как Достоевский живет среди людей, а последние 40 уже молчит, т. е. по крайней мере новых слов не говорит, и поэтому этическая система Достоевского есть этическая система параллелезирования с таким звездным небом, где речь идет о каждой изумрудной звездочке, должна идти, и **будет время, так пророчествует Достоевский, когда будет идти**» (ФС. 502).

Понятно, что пророчествует здесь не иудейский Пророк-Штейнберг, ни христианский пророк Соловьев, а промежуточный и философский иудео-христианский мыслитель Достоевский, осознанный так, напомним, В. В. Розановым в его «Семейном вопросе в России» на рубеже веков и через полтора десятилетия в закономерном «Апокалипсисе нашего времени».

Позиция Достоевского в понимании Штейнберга абсолютно «параллезирована» с неоднократно здесь упомяну-

[47] Напрашивающиеся параллели с «Самое само» А. Ф. Лосева мы пропускаем.

[Содержание]

тым талмудическим мнением о ценности любой индивидуальной жизни. И вот далее Штейнберг не только вводит неизбежный для него пророческий библейский пример, но, как кажется, допускает здесь неожиданную ошибку:

> «Я знаю еще одну параллель к Достоевскому. Это еврейский пророк Иеремия говорит, что будет время, когда вся земля наполнится знанием, как воды, покрывающие океан. Тут я вижу в этом использовании живописного образа отчасти терминологический характер, потому что вода у пророков есть определенный термин, что эта океаническая стихия знания, что она говорит о возможной систематике знания, о самой проблеме знания в ее абсолютном пределе (вот и ответ на Абсолютный дух Гегеля. — *Л. К.*), когда все погружены в атмосферу знания, когда все со всем связует это знание (вот, похоже, и всеединство Достоевского-Соловьева. — *Л. К.*), т.е. отношение одного к другому в полном знании, видении в идее, в идее самобытности, где действительно каждый для каждого есть цельность, система, но входящая в систему систем» (ФС. 502).

Здесь уже в устной форме сформулирована основная формула будущей «Системы свободы Достоевского», однако смущает появление имени Иеремии на месте гарантированного пророка Исайи, на что смущенно и без комментариев этого казуса указывают издатели ФС: “Подразумеваются пророчества Исайи. Ср.: ”Не будут делать зла и вреда на святой горе Моей: ибо земля будет наполнена видением Господа, как воды наполняют море” (Ис. 11.9)”.

Однако, похоже, что перед нами не ошибка, невозможная для иудейски образованного Штейнберга. Более того, приведенные слова являются важным прообразовательным текстом для христиан. Поэтому представить здесь шутку очень трудно. А вот недоговоренность мысли Штейнберга, пропустившего одно из звеньев своих рассуждений, либо переоценившего возможности своих комментаторов раз-

гадать его мысль, восстановить, кажется, можно. И путем к этому оказывается, как раз, упоминание пророка Иеремии рядом со словами Исайи: «Не будут делать зла и вреда на святой горе Моей...». Известно, что основная часть пророчества Иеремии — проклятие тем, кто как раз делает «зло на горе Моей», да еще и пророки там говорят ложь. И проблема воды у Иеремии прямо обратна ей же у Исайи:

> «Объявите это в доме Иакова и возвестите в Иудее, говоря:
> 21 выслушай это, народ глупый и неразумный, у которого есть глаза, а не видит, у которого есть уши, а не слышит:
> 22 Меня ли вы не боитесь, говорит Господь, предо Мною ли не трепещете? Я положил песок границею морю, вечным пределом, которого не перейдет; и хотя волны его устремляются, но превозмочь не могут; хотя они бушуют, но переступить его не могут».

Книга Иеремии посвящена как раз уничтожению неверных Всевышнему, другое дело, полному ли. Но именно слово «граница», похоже, и выдает сокровенную мысль Штейнберга, если мы правы: знание о Всевышнем зальет все воды океана, но именно Всевышний и положил предел этим водам.

Более того, в мидраше на 1 Главу книги Бытия (Берешит), где сначала вся земля была покрыта водой, а затем ей был положен предел песком и берегами, говорится со ссылкой именно на Иермияху (Иеремию):

> «Третий день Творения: возникновение деревьев, травы и Ган Эден.
> В начале третьего дня земля все еще была погружена в воду. Ашем повелел: «Да соберутся воды!». И тут же начали образовываться холмы и горы, давая воде возможность опуститься в долины.
> Вода была недовольна своим заточением в океане и угрожала еще раз залить землю. Но Ашем повелел ей никогда не пе-

реступать своей границы. Вокруг океанов Он провел граничную линию из песка, чтобы она служила ограждением. Поэтому всякий раз, когда волны устремляются на берег, они тут же останавливаются и отступают, завидев песок, ибо сказано (Иермеяу 5:22): «Разве вы не боитесь Меня, — говорит Ашем, — разве не трепещете предо Мной, ибо Я положил песок границею моря, вечным пределом, которого оно не перейдет. И хотя волны устремляются вперед, победить не могут. Хотя они бушуют, не могут переступить»[48]

Т. е. образ Исаий, когда все знание о Всевышнем как океаном покрыло землю, находится не столько в Писании, сколько в сопровождающих его мидрашах, именно к Иермиягу. Это и имел в виду Штейнберг, когда говорил об особой роли термина или образа воды у Пророков!

В терминах Штейнберга, Всевышний на самоубийство путем уничтожения своего же Избранного Народа не идет, а любыми путями увещевает свой Избранный, хотя и предельно грешный народ.

При этом книга Иеремии содержит и ряд важных мыслей, параллельных тем, что мы уже видели здесь. Но не будем на этом останавливаться. Лишь заметим, что Плач Иеремии или «Свиток эйха» читается в важнейший для мировоззрения Штейнберга день Девятого Ава, с которым мы здесь уже встречались.

Поэтому, учитывая устный характер текста Штейнберга, к тому же произнесенного в полемическом контексте, мы можем с большой долей уверенности сказать, что сумели раскрыть непростую смысловую суггестию высказывания докладчика.

Второй доклад или вторая часть доклада во многом отличалась от первой тем, что автор стал, по-видимому под влиянием заданных вопросов и откровенных недоумений, подробно

[48] *Р. М. Вейсм н*. Мидраш рассказывает. Недельная глава Берейшит // toldot.ru/articles/articles_1413.html.

раскрывать с цитатами в руках свои построения философии Достоевского, которые в очень кумулятивном виде выдавал в первом случае. К тому же их иудейский подтекст и экзегетический, и даже ритуальный, не был уловлен и еврейски подготовленными слушателями, которые пришли на доклад о русском писателе, и в контексте, предложенном Штейнбергом не работали. Что уж тут говорить о русских слушателях, глубоко православно ориентированных.

Даже автор настоящей работы, давно заметивший базу и источники непривычной логики и онтологии Штейнберга, вынужден был дождаться и публикации Дневников (пусть и требующих совершенно другого текстологического подхода), и максимально полного текста дискуссии в ВОЛЬФИЛе, и даже «Психологии еврейского народа»[49], хотя о ней разговор будет особым. Более того, пришлось включить в глубокий и разветвленный философский контекст то, что публикатор назвала «Прозой философа». Но не это главное, главное, что опубликованного на сегодня Н. Портновой достаточно, чтобы начать понимать Аарона Штейнберга, ожидая все новых и новых открытий, если не откровений. И это мы говорим о сегодняшнем дне.

Поэтому не будем предъявлять претензии слушателям Штейнберга, и даже ему самому, еще не создавшему тогда своей законченной философии, а, наоборот, оценим уникальность споров вокруг его докладов, и первого, и особенно, второго. Однако сейчас мы будем анализировать и выделять в тексте второго доклада лишь те части, которые,

[49] *А. З. Штейнберг*. О еврейском национальном характере (социально-психологический этюд) [1922] / Публикация Нелли Портновой // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год. М., 2018. С. 98–159. Этот текст потребует специального и очень пристального анализа в следующей части нашей работы, так как хронологически он находится точно между докладами в ВОЛЬФИЛе и «Системой свободы Достоевского». Понятно, что имеющиеся там рассуждения о пространстве и времени, связанные с историей и психологией евреев, однако основанные на «Сне смешного человека», будут напрямую сопоставлены с бахтинским хронотопом.

будучи выполнены в парадигме первого текста, позволяют достроить именно его логику и идеи.

Обсуждая мировоззрение Кириллова, Штейнберг указывает, не обсуждая это подробно, что существует возможность построения целой системы развития мысли о том, что свобода проявляется в самоубийстве. Однако куда важнее, что Штейнберг указывает на желание Кириллова (со ссылкой на разговор со Ставрогиным) покончить с собой для того, чтобы остановить время! (ФС. 507).

Но мы знаем, что «Время кончилось и перестало быть» в Апокалипсисе. Следовательно, в Кириллове (по Штейнбергу) мы видим самоубийство как личный апокалипсис. Но Кириллов — человек, а вот уничтожение человечества = самоубийству Бога, это уже не остановка индивидуального времени, а именно Апокалипсис в прямом смысле.

А вот герой «Сна смешного человека» уверен, что «убить себя есть то же самое, что уничтожить мир вообще» (ФС. 508). Поэтому «смешной человек», способный, по его мнению, разрушить мир, т. е. вопрос о существовании мира решить отрицательно, куда более атеистичен, чем Кириллов. И при этом еще более, чем он, свободен!

«Смешной человек» до своего преображения, до своего перерождения, поистине занимает место творца, размышляющего о том — быть или не быть миру и ему самому» (ФС. 508).

После того, как Штейнберг уже далеко не в первый раз и из философски пропедевтических и из дидактических целей коснулся проблемы свободы в связи с Всевышним или с тем человеком, который поставил себя на его место. Теперь и мы можем привести мнение современного иудейского комментатора, которое, едва ли не дословно совпадает с позицией Штейнберга, которого он, естественно не учитывает. Да в этом и нет необходимости, ведь оба они иудеи. Итак,

> «8.2. Зачем Бог сотворил мир?
> Когда мы ставим вопрос о том, зачем Бог создал человека (или, что тоже самое, зачем Бог сотворил мир), то понятно,

что ответ мы даем с нашей позиции, с точки зрения человека. Хотя, как говорит пророк Исайя (55:8): “Его мысли — не ваши мысли”, т.е. не в состоянии человек познать полностью замысел Бога, но поскольку мы все же сотворены по Его образу и подобию, то мы все же можем (продолжая осознавать свою ограниченность) попытаться хотя бы приблизиться к пониманию этого вопроса.

Итак, мы приведем ниже классическую каббалистическую формулировку ответа на вопрос о смысле мироздания. Формулировка эта, возможно, покажется вам сначала несколько абстрактной и непонятной, но затем мы наполним ее конкретным содержанием и объясним ее подробнее. Итак, ответ на наш вопрос “Зачем Бог создал мир?” таков:

> “Чтобы дать
> наслаждение Божественным светом
> существам находящимся вне Него.”

Теперь приступим к тому, чтобы последовательно, по словам, провести анализ этой формулировки.

Что такое “существа, находящиеся вне Него?’’ Что такое вообще “вне Бога”? Ведь речь идет, конечно, о категориях духовных, а не материальных. И даже, скорее, нам следует рассматривать эти понятия в категориях управленческих, ибо Бог это прежде всего Всемогущий Владыка мира; а значит “Вне Бога” — это независимость от него. Существа вне Него — это существа, которые **обладают свободой выбора**; и единственное такое существо в мире — это человек.

Наличие существ, находящихся “вне Бога”, т.е. **обладающих свободой выбора, необходимо для того, чтобы Бог мог им что-либо дать**. Ведь само понятие “давания” предполагает наличие кого-то внешнего. Более того — возможность дать кому-то напрямую зависит от его отделенности от меня, его независимости**, его свободы выбора**. Чем более независимо, отдельно от нас то или иное существо, тем более передача ему чего-нибудь будет приближаться к понятию “давание”.

> И поскольку для того, чтобы Бог мог дать, **Ему нужны существа вне Него, обладающие свободой выбора, — именно поэтому свобода выбора человека является одним из самых фундаментальных принципов существования мира**. Цель сотворения мира может быть реализована исключительно **при условии наличия у человека этой свободы**»[50]

Разумеется, приписать такое понимание свободы Достоевскому может не каждый, однако Штейнберг сделал именно это. И этот непреложный факт доказывает текст современного толкователя. Теперь после достаточно подробного комментария к «Сну смешного человека» Штейнберг возвращается к своей Кантовско-Достоевской контраверзе, которая, мы уверены, будь доклад произнесен в один прием, просто следовала бы за сопоставлением Канта и Достоевского, о котором мы говорили выше.

> «И Достоевский очень ясно проводит эту параллель в этом произведении своем, каждое слово которого, я повторяю, — должно быть прокомментировано со всей серьезностью, — проводит параллель между этой звездочкой на черном фоне этого небытия природного и естественным самосознанием (новый термин вводится), т. е. принцип вообще оценки, расценки, различия должного от недолжного, добра и зла, или вообще принцип расценки, т. е. различия, а не безразличия внутри человека» (ФС. 510–511).

Нетрудно видеть, что будущий Адам-имянарицатель из мидраша на книгу Берешит тихо, под сурдинку назван в словах о различении «добра и зла», т. е. соответствующего Древа добра и зла, плод которого и изменил судьбу Адама. Но именно сюда неизбежно и возвращается Кант из предыдущего рассуждения о нем же:

50 *П. Полонский*. Две истории сотворения мира: machanaim.org/tanach/_pol2ism/glava8.htm.

> «И невольно мне кажется, что мы тут имеем какую-то поразительную параллель с этим знаменитым кантовским сравнением, — звездным небом надо мною и нравственным законом во мне. Только то, что для Канта, я бы сказал, поверхность распространяется перед умственным взором, все-таки звездное небо — указание на многоразличие, множественность проблем, без пытливого стремления вглядеться в каждую звездочку и то же самое по отношению к самосознанию, т. е. нравственный закон, долг вообще, звездное небо вообще, есть какая-то закономерность внутренней жизни, т. е. некоторая цельность свободы как организованного целого. Но в то же время его дальнейшее не интересует, это установление его успокаивает и в этом смысле по отношению к внутреннему миру Достоевский вглядывается и в каждую, так сказать, звезду, в каждую возможность закономерности во внутреннем мире» (ФС. 511).

Приемы философствования Штейнберга очень часто основаны, как мы видели, либо на скрытых цитатах из Талмуда, Агады на Песах, неожиданных как бы ошибках, как в случае Исайя-Иеремия, однако раскрывающихся при обращении к мидрашам, известным даже не самым образованным иудеям. А вот при описании casus Смердяков Штейнберг ставит сложнейшие вопросы скептицизма героя Достоевского, роли формальной логики и даже иезуитизма в его казуистике и т. д., но приходит в итоге к обсуждению Священного писания, точнее, просто Книги Бытия. Однако неразрешимые ни в формальной логике, ни в обыденных христианских представлениях проблемы Штейнберг как бы ставит и оставляет:

> «Я не хочу совсем сейчас исчерпать проблему Смердякова. Во всех этих разговорах вы улавливаете, что тут дается та несведенность концов с концами, удовлетвориться которой может только, и то временно, Смердяков, но он не может удовлетвориться этим, поэтому либо он примет на себя всю

трудность бунта, либо он снимет проблему насильственно» (ФС. 515).

Что же не договорил здесь Штейнберг? Чтобы это понять, необходимо обратиться, разумеется, к предыдущему фрагменту о Книге Бытия из статьи Штейнберга: «Так вот, несмотря на преклонение перед здравым рассудком, — Смердяков с этого начал, он ловит священное писание на противоречии, закон противоречия для него высший закон — пусть погибнет мир. Но да здравствует закон противоречия, — это есть, так сказать, собственная идея Смердякова, или, если хотите, смердяковщины, вообще лакейского мировоззрения, как его понимает Достоевский.

Комментаторы воздержались от очевидного пояснения, по-видимому из-за того, что Смердяков — это Карамазовы, а «лакейство» — «Бесы», да происхождение фразы «пусть погибнет мир» от латинского Pereat mundus et fiat justicia, решили не комментировать. Но ведь если мир гибнет, то в логике Штейнберга, гибнет и его Творец! Это стоит помнить перед дальнейшим. Ведь слова о «лакеях» у Достоевского имеют прямое отношение именно к справедливости, пусть и социальной. Если же учесть, что слова эти принадлежат императору Священной Римской империи германской нации Фердинанду I (1558–1564), то и слова об иезуитизме логики Смердякова, и рассуждения об особенности чисто русского неверия с верой где-то в глубине, найдут свое место в качестве предисловия или контекста к конкретному высказыванию Достоевского о «лакействе»[51].

Но мы помним, что основная мысль Штейнберга не просто о Достоевском или, в другом случае, хотя и взаимосвязанном с первым, о Соловьеве. Проблема здесь для Штейн-

[51] Когда-то придется подумать, не отсюда ли возникла и идея Бахтина о парности Достоевского и Рабле в его философии, хотя, мы понимаем, что сегодня это может вызвать лишь скептическую улыбку.

берга в судьбе России. Поэтому легко проброшенное словечко «лакейство» должно быть здесь раскрыто независимо от того, к какому роману он относится. Ведь в данном случае оно применено к Смердякову, но что именно применено: это

> «“Бесы” (1872 г.) (ч. 1 гл. 4, 4), а интересующее нас понятие возникает в разговоре Шатова в связи с Шигалевым и Алексем Нилычем:
> “— Люди из бумажки; *от л кейств мысли* всё это, — спокойно заметил Шатов, присев в углу на стуле и упершись обеими ладонями в колени.
> — Ненависть тоже тут есть, — произнес он, помолчав с минуту, — они первые были бы страшно несчастливы, если бы Россия как-нибудь вдруг перестроилась, хотя бы даже на их лад, и как-нибудь вдруг стала безмерно богата и счастлива. Некого было бы им тогда ненавидеть, не на кого плевать, не над чем издеваться! Тут одна только животная, бесконечная ненависть к России, в организм въевшаяся... И никаких невидимых миру слез из-под видимого смеха тут нету! Никогда еще не было сказано на Руси более фальшивого слова, как про эти незримые слезы![52] — вскричал он почти с яростью.
> — Ну уж это вы бог знает что! — засмеялся я.
> — А вы — «умеренный либерал», — усмехнулся и Шатов. — Знаете, — подхватил он вдруг, — я, может, и сморозил про «*л кейство мысли*»; вы, верно, мне тотчас же скажете: «Это ты родился от лакея, а я не лакей».
> — Вовсе я не хотел сказать... что вы!
> — Да вы не извиняйтесь, я вас не боюсь. Тогда я только от лакея родился, а теперь и сам стал лакеем, таким же, как

[52] Упомянем здесь не только уже поминавшегося «Гоголя и черта», но название произведения, откуда взята цитата — Мертвые души — без кавычек. В системе свободы Достоевского-Штейнберга не то что души, даже тела не должны быть мертвыми.

и вы. Наш русский либерал прежде всего лакей и только и смотрит, как бы кому-нибудь сапоги вычистить».

Обращаем внимание на то, что реализация идеала, даже «лакейского», ведет не к радости и к счастью, а к прямо противоположному результату. Впрочем, как и реализация любого человеческого абсолюта.

Однако, аккуратно вставив в свои рассуждения мысль о судьбе России, которая никогда в этом тексте не оставляет Штейнберга, он, как кажется, учел и стертую фразу «это вы Бог знает что». Всевышний, в отличие от человека, действительно знает все, иначе он сам «бог знает что». Итак, читаем Штейнберга между «лакеями», «гибелью мира» и нежеланием раскрывать идею смердяковщины до конца:

«Мальчик, начинающий читать священное писание сразу ловит его на противоречии: в первый день был создан свет, а только на четвертый день — светила, солнце, луна и звезды, откуда же был свет, если светил не было — явное противоречие, и это противоречие он с необыкновенной виртуозной диалектикой откапывает во всех утверждениях, ценных для человеческого сознания, хотя бы в знаменитом разговоре о вере, которая двигает горами, и о вере, которая не может быть отречением, потому что в тот момент, когда человек собирается отречься, он уже не верующий, а в качестве неверующего он не может отречься от веры и пострадать за отречение» (ФС. 514–515).

Однако в иудаизме этого противоречия нет. В мидраше на Книгу Бытия легко находим:

«В первый день Ашем создал исходный материал, из которого потом построил все, что есть в мире. Так, с самого первого дня солнце, луна, созвездия, деревья, травы, Ган Эден и Геином (Райский сад и Геена огненная — *Л. К.*) — все они существовали в виде чистой бесформенной материи. В по-

> следующие дни Творения Ашем придал форму и очертания этой материи. При этом каждый предмет подвергался воздействию до тех пор, пока не становился таким, каким мы его знаем»[53].

И это не просто подтекстная игра, рассчитанная на непонимание слушателей, тем более, что найдутся и те, кому логика Штейнберга будет, хоть и неприемлема, но понятна. Дело в том, что Штейнберг очень последователен в своей позиции. Так, намеченную нами ранее проблему «лакейства» из «Бесов» в сочетании со смердяковщиной из «Карамазовых», в очередной раз смутившую публикаторов, философ поясняет все в том же огромном абзаце своего доклада на очень близком примере.

Рассматривая проблему Раскольникова, как убить себя, не убивая другого во всех вариантах этого вопроса, с точки ли зрения убийцы либо самоубийцы, или обобщая свое предыдущее рассуждение, что «соединение в одном лице убийцы и самоубийцы, Раскольникова и Кириллова — это есть идея Смердякова» (ФС. 515) в сочетании с мыслью, что «понять Достоевского как целое, значит угадать точку пересечения пути Ивана с путем Алеши...» (ФС. 517) и далее — «Что эта точка пересечения указана, что направление дано, — это несомненно. И вот это искать, мне кажется значит искать идею самого Достоевского, понимать Достоевского как такового. В этом смысле, и только в этом смысле я и называю Достоевского философом» (ФС. 517), просуммировав все это, Штейнберг переходит к «философии» Зосимы!

> «Ведь дело сводится к тому, что если в том, что я называю собою и своей свободой, своей самобытностью, проистекающими из меня как из центра, путем определенным, и конечно, определенным всем мирозданием, но таким

[53] https://toldot.ru/articles/articles_1413.html.

определенным, как я подробно развивал, что без меня и мироздания не будет, как старец Зосима повторяет одну из старых, забытых философских идей, что **если хоть одну пылинку убрать из мироздания, то все обвалится, и в этом смысле каждый из нас необходим для мироздания, его нельзя уничтожить без того, чтобы все не уничтожилось**, и тут безразлично, конечно, как мы будем предполагать — убиваем ли мы смертное существо или бессмертное, т. е. вовсе не убиваем, а переносим только в другую плоскость существования, вот этот переход, т. е. насильственное изменение феноменального человеческого существования, вот этот переход, перенесение из феноменального мира, есть в некотором смысле абсолютный предел» (ФС. 519).

Если вернуться на почву нашей земной реальности, то Штейнберг удивительно точно провел свою «критику практического скептического разума». Однако неназванная «старая философская идея» о «пылинке» Штейнбергом и его комментаторами не названа. И неудивительно. Ведь сам процесс перехода от нашего мира (феноменального) к какому-то иному, посмертному, например, т. е. ноуменальному как главную идею Достоевского обнаружил В. В. Розанов то ли в египетском комментарии к «Сну смешного человека» из «Семейного вопроса в России», то ли в статье «О древнеегипетской красоте». И именно сохранение в иудаизме каких-то древнеегипетских прозрений и ценил Розанов, отмечая, что они утрачены в христианстве. Что же касается феномена и ноумена, то именно безболезненный переход через смерть из мира с белыми солнцем и луной в мир с черными их аналогами и был особенностью египетского мировоззрения и отношения к смерти. А здесь Штейнберг, скрыто давший отсылки к еврейской точке зрения на этот вопрос, не конкретизируя «приписывает» свою картину мира герою Достоевского. Но это видно и понятно тому, кто может ощутить и узнать все главные подтексты Штейнберга.

К тому же «неразличение» убийцы и самоубийцы, т.е. Бога и черта, странное для христианского сознания, однако внешне мотивированное хотя бы названием романа Достоевского «Бесы» и рассуждениями о Кириллове вкупе с упоминавшимся нами «жидком Лямшиным», позволяет предположить, что и здесь логика Штейнберга имеет иудейское основание.

В иудаизме Сатан, соблазнивший Адама и Еву, вовсе не является антиподом Всевышнего. Это падший ангел, решивший до и без Творца реализовать его замысел. Те же мидраши на Книгу Берешит ясно об этом говорят. Приведем основные моменты:

> «3. Ашем не дал Адаму возможности присутствовать при Сотворении, дабы никакой атеист не смог в будущем ехидно заявить: “У Б-га был сотоварищ при Творении!”
> Прежде, чем создать Адама, Ашем сказал: “Сотворим человека!” Подобно тому как глава государства советуется со своими министрами перед тем, как издать закон, так и Ашем начал действовать только после совещания с ангелами. Когда Ашем сказал: “Сотворим человека!”, — Он обращался к Ангелам, чтобы выяснить, что они об этом думают.
> Ангелы разделились на разные фракции. Некоторые из них были за сотворение человека, другие против.
> Доброта провозглашала: “Пусть он будет создан, ибо станет творить добро”. Правда протестовала: “Его вовсе не следует создавать, ибо он будет полон лжи”. Праведность настаивала: “Следует его создать, ибо он будет заниматься праведными делами”. Мир возражал: “Не создавай его, ибо не будет в нем согласия!” Тора высказалась против: “Властелин Вселенной! Зачем Ты хочешь сотворить этого человека? Его век короток и полон страданий. Он обязательно станет грешить. Давай признаем, не обладай Ты снисходительностью, для него гораздо лучше вовсе не появляться на свет!”
> Но Ашем отверг возражения всех, кто был против, и решил в пользу сотворения человека. Его окончательное слово

звучало так: “Я добр и долготерпелив. Я готов создать человека, невзирая на все его недостатки!”

И чуть ниже: “Ангелы на Небесах воскликнули: “Придумаем план, как заставить Адама согрешить перед своим Творцом!”

Самаэль был самым великим среди ангелов. Он полетел вниз на землю, дабы найти существо, подходящее для того, чтобы искусить Адама и Хаву и заставить их преступить заповедь Ашема. В конце концов он не встретил никого, кто по хитрости мог бы сравниться со змеем.

Надо сказать, что первоначально Ашем сделал так, что змей был выше всех остальных тварей, для того чтобы служить людям. С этой целью змей был наделен двумя свойствами: даром речи и способностью к прямохождению.

Итак, для своей цели Самаэль избрал змея. Спустившись с небес, он оседлал его, как если бы тот был верблюдом, и вселил в змея свой дух. Впредь все, что змей ни говорил, было внушено ему Самаэлем.

До того, как они согрешили, Адам и Хава были совершенно чисты и неиспорченны, их натурам не были присущи злые побуждения. И вот змей-Самаэль подошел к ним и предложил вкусить от Древа Познания — с тайным умыслом привить знание зла.

Искушение было слишком велико. Адам и Хава уже давно чувствовали, что их участие в освящении Имени Ашема ограничено. В чем заключалось это участие? В одной единственной задаче — подниматься раз за разом на еще более высокий уровень. Теперь же змей предлагал им новую возможность достичь величия — испробовать вкус зла, чтобы затем отвергнуть его и таким образом достичь нового уровня святости. Доводы змея запутали Адама и Хаву и заставили их поверить, будто, временно унизившись до испробования плода зла, они в конечном счете выиграют и освятят Имя Ашема в степени более высокой, нежели та, что была для них достижима прежде. Они ошиблись. Ашем высказался об этой их ошибке так (Коэлет 7:29): “Б-г создал человека (Адама) прямым, а люди пустились во многие помыслы”.

Вывод из этого очень хорошо коррелирует с проблемой “человек-мир” в ее прямом и метафорическом значении: “Иецер ара (плохое начало в душе человека) нашел лазейку именно из-за того, что Адам проявил эгоизм, пусть даже едва заметный.

Змей воскликнул с лукавством: “Знаешь ли ты истинную причину, по которой Ашем запретил вам есть от этого дерева? Всякий искусный мастер ненавидит своих соперников. Сам Ашем ел от него и сотворил Вселенную. А сейчас Он старается помешать вам вкусить от него, чтобы вы не стали подобными Ему и не смогли тоже создавать миры!”

После этих слов змей хотел искусить Хаву соблазном нового для нее знания о зле, сказав: “Ашем создавал этот мир, оставляя Свое присутствие в тени, чтобы люди обнаружили Его и, освятив Его Имя, завоевали себе долю в вечности. Вы можете, поев от Древа Познания, сделать то же самое. Познакомившись с силами зла и преодолев их, вы сможете создавать новые духовные миры!”

Змей перешел к действию. Он подтолкнул Хаву к дереву. “Вот видишь, — сказал он, — ты не умерла от прикосновения к нему. Отсюда следует, что ты не умрешь и тогда, когда поешь его плодов. Причина, по которой Он запретил тебе есть эти плоды, — в том, что Он не хочет, чтобы ты обладала знанием добра и зла, которым обладает Он!”

Итогом всего этого явилась смертность перволюдей, с одной стороны, а с другой, мы снова встретились с растением, которое используется в праздник Суккот, этрог, о котором мы много говорили выше: “4. То было дерево этрог. (Такое мнение основано на стихе (3:6): “И увидела женщина, что дерево хорошо для пищи”. По-видимому, не только плоды, но и древесина была хороша на вкус. А таким свойством обладает только этрог).

Как только Хава съела плод, перед ней возник образ приближающегося ангела Смерти. Она воскликнула: “Кажется, я обречена на смерть! И Ашем сотворит для Адама новую жену! Дам-ка я и своему мужу часть плода. Если мы умрем,

то оба. Если будем жить, то тоже оба!” Она дала несколько плодов Адаму, и он их съел”.

Теперь Всевышний стал расспрашивать Адама и Еву, которая сослалась на змея: “Теперь настала очередь змея подвергнуться испытанию. Однако Ашем не стал спрашивать его, как спрашивал Адама и Хаву, ибо рассудил так: Этот зловредный змей хитер и красноречив. Если Я спрошу его: “Почему ты так поступил?”, — он, наверняка, ответит: “Ты дал заповедь Адаму и Хаве. Они пренебрегли Твоими словами, послушавшись не Тебя, а меня. Разве я виноват, что они обратили свой слух к ученику, а не к Учителю?”

Из того факта, что Ашем не дал змею возможность защищаться, мы выводим следующий принцип, по которому функционирует еврейский суд. Если человек обвиняется в прегрешении, влекущем за собой смертную казнь, то судья, как правило, пытается найти ему оправдание. Однако в деле подстрекателя, убеждавшего других поклоняться идолам, суд не выдвигает никаких аргументов в его защиту».

Нетрудно видеть, что здесь мы снова вернулись к проблеме абсолютной ценности каждой человеческой личности и необходимости избегать смертной казни.

Следовательно, все подразумевания и подтексты Штейнберга продолжают следовать уже достаточно последовательно проводимой логике иудейского мидраша.

Однако эта логика в очередной раз позволила Штейнбергу вернуться к актуальной ситуации тогдашней постреволюционной России на уровне куда более глубоком, чем сравнение красного террора с «бесовщиной» по Достоевскому, хотя и это слово, и сам террор будут упомянуты. Впрочем, аккуратный Штейнберг предпослал интересующему нас куску длинное рассуждение о картезианстве, не менее аккуратно заметив, что правильно или неправильно его слишком прямолинейное понимание со знаменитыми словами «Я мыслю, следовательно, я существую» и сомнениями в существовании Бога и дьявола, но, гово-

рит Штейнберг, раз именно так понимают Декарта, то быть по сему. Это позволило ему ненадолго отвлечь внимание типичнейшей для того времени аналогией с французской революцией, после чего прямо заявить:

> «Можно привести очень много подтверждений, где Достоевский высказывает свои философско-исторические взгляды, чтобы уяснить, что такие социальные порядки, такие эпохи в человечестве, которые базируются на убийстве, что они неизбежно должны кончить самоубийством» (ФС. 524).

Намек понятен: «Революция пожирает своих детей».

Однако в этом месте доклада Штейнберг неожиданно меняет свою позицию, когда Достоевский был у него только философом, а Соловьев — пророком. Для этого надо было только отойти от чисто платоновского идеализма и перейти к философии истории. Напомним, что Соловьев оказался пророком именно потому, что он сумел вывести Россию на мировой исторический путь, а не примитивно предсказал Русско-японскую войну.

Теперь Достоевский у Штейнберга, как кажется, предсказывает то, что будет с Россией на этом историческом пути и продолжает прерванную нами мысль:

> «Так как вся социальная философия или философия истории в данном случае то же самое, у Достоевского, строго говоря, нет никакой другой философии истории, но это должно быть мною за недостатком времени оставлено в стороне, и ограничусь только одним примером, где ***пророчество*** (курсив наш. — *Л. К.*) оправдалось — это наша современность: террор кончил самоубийством, т.е. тот политический или социально-политический строй, который базируется в последней своей основе на терроризме, в принципе, что для него высший закон, «supereusa lex», — есть закон его воли, его самосознания, такой строй должен кончить тем, (что он сам по себе террористичен — это ясно само собой), что в конце концов он оказыва-

ется самоубийцей. В этом смысле Достоевский действительно проник в русскую революцию, которая, конечно, не может кончиться вот этим царством призраков, но ее предсказал с необходимостью, и это первое большое предсказание, осуществившееся сполна, именно в разрезе общественной жизни мы четыре года присутствуем при убийстве самоубийц, — теперь уже только как будто бы при самоубийстве. Но это только в скобках, по существу же, убийство не есть единственное основание, так сказать, не единственное следствие из этого картезианства» (ФС. 524).

Нетрудно видеть, что здесь проведена параллель между Pereat mundus et fiat justicia и supereusa lex, т. е. и в том, и в другом случае допустимость убийства или допустимость уничтожения всего мира одинаково самоубийственны. Забавно только, что старший брат философа Исаак краткое время побыл народным комиссаром (министром) юстиции в первом ленинском кабинете... При этом Штейнберг видит у Достоевского постановку еще одной проблемы:

«Больше того. Проблема самоубийства у Достоевского предшествует (Так! — *Л. К.*) другой проблеме — проблеме властолюбия, или сладострастия, что в его учении есть то же самое и, можно даже сказать, что в убийстве только завершается то, что наличествует в проблеме сладострастия» (ФС. 524).

В этом рассуждении находится центр философствования Штейнберга. И на этом отрывке мы остановимся, т. к. теперь можно будет читать философа, зная его язык и способы рассуждения, видя его открытый и узнавая скрытый слой мысли, который обеспечивает логичность рассуждений, для тех кто это видит, и создает влекущую глубину для тех, кто хочет понять Аарона Штейнберга.

И это лишь первый шаг на долгом пути к пониманию его системы свободной философии.

Юрий Пущаев

Почему идейное наследие К. Н. Леонтьева оказалось актуально для постсоветской России

За последние уже почти тридцать лет в постсоветской России (публицистика и историко-философские штудии) заметен повышенный интерес к наследию выдающегося русского консервативного мыслителя, публициста, литератора и дипломата Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891). Говорят даже о наличии «леонтьевского бума»[1]. Примечательно тут то, что постсоветская популярность Леонтьева находится в сильном контрасте с его прижизненной малой известностью среди читающей публики и невостребованностью в правящих кругах как политического публициста (хотя его очень высоко оценивали такие выдающиеся современники, как Вл. С. Соловьёв, Л. Н. Толстой, В. В. Розанов, Л. А. Тихомиров, К. П. Победоносцев и др.). В силу господствовавших тогда в русском обществе прогрессивных, т. е. либеральных

[1] *К. А. Жуков*. Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб., 2006. Первый раздел первой главы так и называется: «Леонтьевский бум» (С. 7–18).

и социалистических, настроений реакционно-консервативный Леонтьев был практически одиноким мыслителем, который большинству тогдашних читателей был чужд и в силу этого не слишком интересен.

Сам он как амбициозный литератор и публицист свою прижизненную неуспешность сначала довольно сильно переживал, но позже стал даже видеть в этом Божий знак и волю Провидения: «Было время — лет десять, пятнадцать тому назад, — я еще мечтал своими статьями сделать какую-то “пользу”... Я верил тогда еще наивно, что я кому следует “открою глаза”... Вспомните мои пророчества о болгарах и сербах. Я постоянно оправдан позднейшими событиями, но не своевременной людскою догадкой.

Теперь я разучился воображать себя очень нужным и полезным; я имею достаточно оснований, чтобы считать свою литературную деятельность, если не совсем уже бесплодной, то, во всяком случае, преждевременной и потому не могущею влиять непосредственно на течение дел.

“Провидению не угодно, чтобы предвидения уединенного (одинокого?) мыслителя расстраивали бы ход истории посредством преждевременного действия на слишком многие умы”»[2].

Однако после смерти Леонтьева обращаться к его идейному наследию и вспоминать о нем стали весьма часто, причем чем дальше, тем больше. Подлинный масштаб дышавшей апокалиптическими предчувствиями мысли Леонтьева становится ещё заметнее после Октябрьской революции. Осенью 1918-го года умирающий от голода и холода в Сергиевом Посаде Василий Васильевич Розанов (с которым у Леонтьева в последний год его жизни была интенсивная переписка и на которого он возлагал неоправдавшиеся в последствии надежды как на своего ученика и последова-

[2] *К. Н. Леонтьев.* Национальная политика как орудие всемирной революции // К. Н. Леонтьев. Полное собрание сочинений. Т. 8. Ч. 1. СПб., 2007. С. 499–500.

теля[3]) пишет полные отчаяния строки о том, что сбылись самые мрачные леонтьевские предупреждения:

«Бури. Лом леса. Павшее дорогое отечество. Плач, плач, стоны. *Все* (курсив мой — *Ю. П.*), что так предрекал Леонтьев — сбылось. Сбылось еще ужаснее, чем он говорил. Старуха беззубая — Россия. О, как ты ужасна, ведьма, ведьма, со всклоченными волосами...

И эти фурии наказаний, казни.

Кассандра. Леонтьев — Кассандра, бегавшая по Трое и предрекавшая... [всего за 15 лет]. И как *ее* же, *его* никто не услышал.

А было всего за 25 лет до пожара “Трои”, — европейской *всей* цивилизации, — и введен был огонь, прошедшими в город через “деревянного коня” социализма... с мирными обещаниями “на земле царства небесного”»[4]

А поэт Георгий Иванов в эмиграции в середине пятидесятых пишет в стихотворении «Свободен путь под Фермопилами»: «А мы, Леонтьева и Тютчева сумбурные ученики...».

В СССР на имя предельно реакционного Леонтьева было наложено практически табу, и после единичных случаев в 1930-х вновь очень редко упоминать его в печати стали только в 1960-е годы. Кстати, одно из самых знаковых упоминаний уже начала 1970-х — знаменитая статья А. Н. Яковлева «Против антиисторизма»[5], явившаяся ан-

---

[3] Леонтьев даже предлагал Розанову дописать за него так и не законченную книгу «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения».

[4] *В. В. Роз нов, К. Н. Леонтьев*. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». СПб., 2014. С. 58–59.

[5] «Партийная и литературная печать уже критиковала отдельные статьи в журнале “Молодая гвардия”, в которых культурное наследие рассматривалось в духе теории «единого потока», причем дело доходило, по сути, до идеализации и восхваления таких реакционных деятелей, как В. Розанов и К. Леонтьев, с одной стороны, и до пренебрежительных суждений о представителях революционной демократии — с другой» (*А. Н. Яковлев*. Против антиисторизма // Литературная газета. 15 ноября 1972).

[Содержание]

тирусским полемическим откликом высокопоставленного партийного функционера (как говорится, так ковалась перестройка) на статью В. Чалмаева в «Молодой гвардии»[6], направленная против так называемой *русской п ртии* в тогдашней публицистике и литературе.

Зато практически сразу после крушения СССР, с самого начала 1990-х, труды и книги Леонтьева и о Леонтьеве начали активно издаваться и переиздаваться. Несколько забавно, что в октябре 1991 года, прямо накануне краха СССР, не кто иной, как Калужский обком КПСС (!), числится в организаторах первой конференции/семинара, посвященного творчеству Леонтьева[7]. Хочется предположить, что отдельные коммунисты-державники и советские реакционеры в поисках ускользающей почвы начинают обращаться к неизвестному им прежде дореволюционному реакционеру, увидев вдруг в его идеях созвучия своим настроениям.

На сегодняшний день библиография, посвященная леонтьевскому наследию, составляет огромный список. Том за томом выходит блестяще подготовленное и издаваемое трудами В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко Полное собрание сочинений (ПСС) К. Н. Леонтьева. Последняя, вышедшая в 2019 году, первая книга 11-го тома содержит письма за 1853–1876 гг. И если, дай Бог, в дело не вступит традиционный леонтьевский несчастливый фатум, издание его ПСС будет доведено до конца.

Активный интерес к леонтьевскому наследию, его открытие и освоение в постсоветское время не могут быть случайными. У этого должны быть свои причины. Однако следует подчеркнуть то парадоксальное обстоятельство, что *кту льность* Леонтьева совершенно не равна его *востребов нности* в практическом смысле. Попытки *прямого*

---

6 *В. Ч лм ев*. Неизбежность // Молодая гвардия. 1968. № 9.

7 Тезисы Всесоюзного семинара, посвященного творчеству К. Н. Леонтьева / Калуж. обл. комитет КПСС, Калужское отделение Философского общества СССР. Калуга, 1991.

воплощения леонтьевских идей сегодня невозможны и будут заведомо выглядеть *безн дежным н хронизмом*. Но это так скорее не потому, что он ошибался, а потому что мы уже слишком далеко зашли не туда. Тем не менее леонтьевский настрой, его способ видения и чувствования всё равно могли бы быть очень полезны, во-первых, просто для *созерц тельного поним ния* многих общественных процессов. Во-вторых, хотя, похоже, главное дело уже проиграно, всё равно неизвестно, сколько будут длиться арьергардные бои и сколько времени нам еще отпустили Промысл и история. Если сейчас невозможен суровый леонтьевский византизм, то, на мой взгляд, именно хотя бы его бледнейшее современное подобие худо-бедно, но хранит Россию.

Однако даже с учетом этого парадоксального *кту льного н хронизм* леонтьевской мысли, его проблематика оказалась созвучна проблемам (в том числе фундаментальным, *кр йне з пущенным* проблемам, которые поддаются ли еще решению?), в полный рост вставшим перед нашей страной и обществом с конца 1980-х годов: поиски собственной идентичности после провала советского проекта; экспансия либерализма как идеологии и формы жизни и необходимость борьбы с ним ради выживания России; проблема обмирщения веры и Церкви и связанный с этим феномен «розового христианства»[8]; проблема соотношения политического и культурного национализма; отношение к социализму и советскому прошлому, которое для Леонтьева было будущим, отчасти им угаданным.

Обращение к Леонтьеву логично в рамках сегодняшнего острого и в то же время неопределенного запроса на консерватизм, который был неизбежен после выпавших на долю России революционных потрясений в XX веке. Бердяев назвал Леонтьева «самым крупным, единственно крупным мыслителем из консервативного

---

[8] В публичной сфере представленный сегодня, например, популярным в интернете сайтом «Православие и мир» (www.pravmir.ru).

лагеря»[9]. Если Катков, по словам Бердяева, был главным политическим публицистом консерватизма, но никогда не был собственно мыслителем и философом консерватизма, то Леонтьев, по Бердяеву, был «первым и единственным философом консерватизма, и, вернее, даже не консерватизма, а реакционерства»[10].

1. О пророчествах Леонтьева

Конечно, никакие рекомендации, сколь угодно влиятельные, не помогли бы его запоздалой популярности и читаемости, если бы не предсказательная сила многих леонтьевских мыслей. Post factum было констатировано, сколь многое сбылось в его пророческих гипотезах. В 1991 году даже вышла даже книга «Пророчества Константина Леонтьева»[11], которая, впрочем, является скорее ознакомительным введением в круг мыслей и жизни К. Н. Леонтьева.

Но тут надо обязательно оговорить, что, конечно, Леонтьев не во всем был пророком. Многое из предсказанного им и не сбылось, особенно из того, что он желал и относил к области своих реакционных идеалов. Цельной совокупности леонтьевских взглядов («хитросплетенный и весьма сложный синтез культурологии, государствознания, политологического анализа, историософской “мечты”, которые все — как к своему увенчанию или концентру всех этих “окружностей” — устремлены к тому, что придется назвать эсхатологической футурологией»[12]) был присущ сильный утопический элемент, пусть и по-разному явленный в раз-

[9] *Н. А. Бердяев*. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 208.

[10] Там же. С. 209.

[11] *А. А. Корольков*. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.

[12] *Г. Б. Кремнев*. Константин Леонтьев и русское будущее: к 100-летию со дня смерти: http://russianway.rhga.ru/upload/main/09_appen.pdf.

ные периоды его творчества. Впрочем, об утопии применительно к Леонтьеву нужно говорить с большими поправками, хотя бы потому, что как раз рая на Земле он не обещал, а, наоборот, призывал к трезвой и смиренной готовности к тому, что тяготы и страдания в жизни будут всегда, что они неизбежны, что «всё болит у древа жизни людской...»[13].

Противостоявший мейнстриму своей эпохи, Леонтьев был ведом совсем другими идеалами, которые его современники считали реакционными и прямо-таки средневековыми. Мы знаем, что исторический успех оказался на стороне совсем другой партии. Поэтому не сбылись его пророчества и надежды на возможность новой великой восточной культуры с центром на Босфоре[14]. Между тем, чем дальше, тем больше несбыточность надежд на возможность успешного консервативно-охранительного дела как внутри, так и вне России становилась все яснее и самому Леонтьеву. Вот что вспоминал о последней встрече с Леонтьевым в июне 1891 года, за полгода до его смерти, его ученик и последователь, священник Иосиф Фудель:

«Года за три перед этим я помню, как горели его глаза, когда он говорил о возможности поворота в России с пути либеральных реформ. Начало царствованья Александра III, реформы гр. Д. Толстого, попытка Пазухина укрепить сословные перегородки, все это укрепляло надежду, что уравнительный прогресс остановится и будет найден путь своеобразного развития России (...)

Через год он уже этого не говорил, а только жаловался, что в Правительственных действиях ничего нет яркого и сильного; «все тускло, слабо, не выразительно; какие-то половинчатые меры»... Действительность прино-

[13] *К. Н. Леонтьев*. Византизм и славянство // К. Н. Леонтьев. ПСС. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 387.

[14] См. главу «Гептастилизм: “реальные пророчества будущей культуры”» в кн.: *О. Л. Фетисенко*. «Гептастилисты». Константин Леонтьев: его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 82–90. См. там же: С. 122–135.

сила с каждым днем разочарования; надежды гасли. Наряду с этим шел процесс глубокого сомнения в возможности *особого культурного призв ния* России. Этот процесс начался в душе Леонтьева давно, но в эти годы на моих глазах, под влиянием Вл. Соловьева обострился и закончился полным крахом и сознанием, что Россия имеет только одно религиозное призвание (...) Одно было для него несомненно, что это призвание связано как-то с последним концом Мiра. Не расцвет предстоит, а исполнение неведомых нам предначертаний Господа перед вторым Его пришествием. Вот что окутывало дымкой спокойной грусти все рассуждения Леонтьева в это последнее наше свидание»[15].

Леонтьев делал ставку на возможность общественного и культурного своеобразия России, в то же время сознавая, что шансов на это уже очень мало. Впрочем, его надежды отчасти и парадоксально сбылись через тотальную коммунистическую революцию в России в 20 веке, но и тут лишь краткосрочно. История, проделав своего рода «загогулину»[16], в итоге пошла совсем не так, как Леонтьеву хотелось бы. *Сбылись не его иде лы,   преимущественно его отриц тельные пророчеств , предупреждения и оп сения*. Если что история и оправдала, то скорее леонтьевский пессимизм. Верно опять-таки замечает Г. Б. Кремнев:

«Подобная зоркость может быть объяснена не столько даже особым даром предвидения, сколько, думается, тем ускольз-

---

[15] *Прот. И. Фудель.* Мое знакомство с К. Леонтьевым (письмо С. Н. Дурылину) // К. Н. Леонтьев ПСС. Приложение. Кн. 1. «Преемство от отцов». СПб., 20 012. С 465.

[16] «Только тот, кто знаком с леонтьевской концепцией “охранительного” — или, по его же собственному слову, “реального” — социализма (как деспотической социальной организации, призванной «приостановить излишнюю подвижность жизни (от 89 года XVIII стол<етия>)»), может по достоинству оценить всю историософскую глубину и серьезность известной шутки Леха Валенсы: “Социализм — это просто самая длинная дорога к капитализму”» (*Г. Б. Кремнев.* Константин Леонтьев и русское будущее: к 100-летию со дня смерти).

нувшим от исследователей леонтьевского наследия обстоятельством, что мировоззрение его системно (хотя, конечно, не есть система) и — внутри себя — продуманно и логично до такой степени, что это позволяет «расчислить» («вообразить») все возможные варианты глобальных культурно-исторических процессов (самым трудным и мучительным оказалось определить степень вероятности или, как Леонтьев однажды выразился, «сбыточности» этих вариантов)»[17].

Итак, во-первых, Леонтьев предсказал всю проблематичность надежд на славянское единство России с Восточной Европой на чисто национальной (племенной), а не некоей общеидеологической платформе. Она могла бы быть византийско-православной, на что какое-то время надеялся Леонтьев, или советско-коммунистической, как в итоге и вышло во второй половине XX века (по историческим меркам — совершенно ненадолго). Но в то время, когда славянофильствующее русское общество было охвачено «болгаробесием» (см. статью Леонтьева «Наше болгаробесие») и грезило о будущем славяно-русском союзе, Леонтьев проницательно видел, что Болгария, Чехия, Сербия и др. в лице своей либеральной интеллигенции уже встроились в хвост Западной Европе, мечтая преимущественно лишь о либеральных порядках и демократической конституции для своих стран. Он доказывал, что панславянское единство, построенное только на признаке собственно славянства, — это миф, мираж:

«Славизм, взятый во всецелости своей, есть ещё сфинкс, загадка... Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образоваться самые разнообразные фигуры»[18].

---

[17] *Г. Б. Кремнев*. Константин Леонтьев и русское будущее: к 100-летию со дня смерти.

[18] *К. Н. Леонтьев*. Византизм и славянство. С. 300.

Для него было ясно, что народы Восточной Европы поддались почти уже неостановимому обуржуазиванию. Но опять-таки пророчески звучат следующие слова Леонтьева про имевший место в XX веке социалистический союз России и Восточной Европе:

«А если густота этих национальных красок, эта культурная независимость будет куплена ценою некоторого организованного насилия, сложного деспотизма, хотя бы даже ценою какого-нибудь внутреннего *р бств* в новой форме, то это не беда; к этому уж надо нам приучить нашу мысль. И я даже полагаю, что *только к кой-нибудь подобной ценою эт с мобытность дух* и может быть куплена в XX веке»[19].

То есть Леонтьев предсказывал, что будущий век скорее всего будет веком социалистического деспотизма, что он в своем парадоксализме *при определенных условиях* оценивал позитивно:

«Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, — вероятно, в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству. Будет новый феодализм — феодализм общин, в разнообразные и неравноправные отношения между собой и ко власти общегосударственной поставленных. Я говорю из вежливости, что подозреваю это; в самом же деле я в этом уверен, я готов пророчествовать это»[20].

При этом в отличие от Достоевского Леонтьев понимал, что ставка на народ как глубинный носитель христианской правды себя не оправдает, что эти надежды наивны и нереалистичны. Народные, людские предпочтения и установки не являются константами, они переменчивы и текучи, и поэтому должны опираться на жесткие, объективно-принудительные формы:

---

19 *К. Н. Леонтьев.* Мой исторический фатализм // К. Н. Леонтьев. ПСС. Т. 8. Кн. 1. СПб., 2007. С. 270.

20 *К. Н. Леонтьев.* Чем и как либерализм наш вреден // К. Н. Леонтьев. ПСС. Т. 7. Кн. 2. СПб., 2006. С. 133.

«Не мог согласиться Леонтьев и с идеализацией Достоевским русского народа. Леонтьев сам знал прекрасно народ, он смотрел на него трезво, реально, нисколько не умаляя его достоинств, но и не скрывая прежде всего, от самого себя (как это многие делали) его крупных пороков и слабостей. Еще тогда 30 лет тому назад Леонтьев видел в душе народа те звериные чувства, которые с такой силою проявились наружу только в эти годы. И тогда отмечая в своем рассказе тот или иной факт, он предвидел и предсказывал грядущий шквал беспощадного всероссийского разрушения и бессмысленной жестокости и добавлял всякий раз: «поднял бы я тогда из могилы Федора Михайловича и заставил бы посмотреть на народа “богоносца”»...

Только теперь я вижу, как в том был прав Константин Николаевич»[21].

Удивительно, но Леонтьев провидчески говорил и о том, какую негативную роль в России может сыграть философия, как это и произошло позже. В одном из писем Розанову Леонтьев пишет:

«Я опасаюсь для будущего России чистой оригинальной и гениальной философии. Она может быть полезна только как пособница богословия. Лучше десять новых мистических сект вроде скопцов и т. д., чем пять новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т. п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, — это начало конца»[22].

Конечно, можно аргументировано спорить с тем, что гегельянизированный марксизм был оригинальной и гениальной философией (хотя, как минимум, в систематичности и продуманности ему не откажешь). Но ведь и весь марксизм в целом (это была его азбука, начиная с Энгельса), и советский марксизм-ленинизм в частности в своих

---

21 *Прот. И. Фудель.* Мое знакомство с К. Леонтьевым (письмо С. Н. Дурылину). С. 461.

22 *В. В. Роз нов, К. Н. Леонтьев.* Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». С. 258.

непосредственных и прямых предшественниках и правда числили упомянутых Леонтьевым гениальных немецких философов.

Сбывшиеся предсказания по таким важным пунктам — очевидный признак качества мысли, на основе которой они делались. Тот, кто так много угадывает в будущем, хорошо мыслит. Значит, его мысли обладают силой и энергией. Они чего-то стоят, к ним стоит как минимум прислушаться.

Вместе с тем, конечно, Константина Леонтьева и актуальность его идей не надо идеализировать. Надо сказать и о том, что *решительно препятствует прямой рецепции леонтьевской мысли*.

Тем не менее я попытаюсь по пунктам выделить те идеи Леонтьева, которые, по моему мнению, неслучайно оказались актуальны в сегодняшней постсоветской России.

2. Византизм

Одна из ведущих, наиболее рельефно выраженных и вызывающих его идей, которую он буквально вбросил в общественно-историческое сознание, была идея *виз нтизм* как определяющего Россию культурно-исторического типа.

Под византизмом Леонтьев понимал не просто унаследованное от Византии самодержавие и не просто Православие, а сочетание их обоих, которое дополняется и соответствующей антропологией, нравственностью, искусством, бытом и т. д.:

«С какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что *виз нтизм, т. е. Церковь и ц рь* (курсив мой. — *Ю. П.*), прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма»[23].

[23] *К. Н. Леонтьев*. Византизм и славянство. С. 331.

Содержательность и цветущую сложность византизма и вместе с тем его определенность Леонтьев противопоставляет аморфности, неопределенности и стихийности всеславянства. Вот то обширное описательное определение, которое он дает византизму:

«Представляя себе мысленно византизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных Церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства.

Византизм дает также весьма ясные представления и в области художественной или вообще эстетической: моды, обычаи, вкусы, одежду, зодчество, утварь — все это легко себе вообразить несколько более или несколько менее византийским»[24].

В 1990-е годы, после крушения СССР и губительных либеральных «реформ» (которые, конечно, были настоящей революцией), в поисках твердой почвы под ногами было естественно обратиться к столь определенной и четкой идее. Казалось бы, вот оно! То, что является нашей подлин-

24 *К. Н. Леонтьев*. Византизм и славянство. С. 300–301.

[Содержание]

ной основой и к чему надо бы вернуться. Но, с другой стороны, разве сейчас, в нынешних условиях, в нынешней России это реально? Ну как сегодня можно всерьез говорить о возвращении к самодержавию и церковно-государственной симфонии, чтобы не впасть в вопиющий анахронизм и сладкий мечтательный бред? Четкая и определенная мысль о византизме, обещающая твердую землю под ногами, тут же оказывается вызывающе неактуальной. Почва опять ушла из-под ног. Не так ли?

Однако, опять-таки, не всё так просто, как многим бы этой простоты хотелось — как из прямых апологетов византийской идеи, так и ее ожесточённых противников. Об адекватности византийской идеи Леонтьева говорит то, что пока в России сохранялись самодержавие и Православие (как господствующая религия), при всех тревожных предвестиях будущей бури все же мало кто ставил под сомнение саму будущность России, что она сохранится как страна и культурно-историческая реальность. Но начиная с 1917 года, когда была радикально нарушена законная преемственность власти, мы постоянно живем с подспудным или явным ощущением, что Россия находится на грани исчезновения. В советское время коммунистическая идеология ставила целью слить все страны (и Россию тоже) в союз советских республик и смешать народы в единый человеческий тип, а в эмиграции дискутировался вопрос, что осталось от России в Советах. А сейчас риск исчезновения в условиях утраты идентичности возрос многократно. То есть, *оконч тельно уйдя от виз нтизм , мы вошли в пору непрест нного цивилиз ционного кризис , кризис культурно-политической и духовной идентичности.*

Кроме того, и в советском проекте, и даже в сегодняшней России можно видеть остаточные, превращенные и извращённые византийские черты. В советское время на смену самодержавию пришла коммунистическая диктатура (причудливо смешанная с чертами неевропейского демократизма), а на смену Православию и Церкви — ком-

мунистическая идеология и партия. Симптоматично Андрей Синявский в книге «Советская цивилизация» называет государство Сталина *госуд рством-церковью*. В такой оптике сталинское государство — это извращенное подобие византийской симфонии, в котором частично прослеживаются и деградировавшие квази-византийские черты: иерархичность, жесткая дисциплина и централизация, вождизм как искаженный монархизм, господство идеологии как превращенная форма официальной церковности, беспрекословное повиновение и доверие народа власти, в то время как последняя тоже носит извращённый отеческий характер.

А что касается сегодняшнего дня, то, хотя нелепыми представляются прямые отсылки к возможности *того* византизма в сегодняшней России или надежды на восстановление монархии и всеобщее воцерковление, тем не менее рискну сказать, что то, чем Россия отличается от атлантического мира, и есть бледное, все более тускнеющее подобие леонтьевского византизма:

а) во-первых, это крепкая авторитарная власть и готовность народа до сих пор повиноваться «партии власти». Она необходима в том числе для того, чтобы держать вместе разные народы, этносы и регионы нашей страны с их разными культурами и традициями.

б) бóльшая по сравнению с западным миром приверженность в России к традиционным ценностям, бóльшая роль традиционных религий и, в частности, Русской Православной Церкви.

Таким образом, вместо классического византизма (царь и Церковь) мы имеем смутную слабую копию: «вертикаль власти» и традиционализм. Первая составляющая прикрывается флером имитационного демократизма, а вторая носит слабый, размытый и неопределенный характер. Если верхи сегодня имитируют демократию, то в еще большей степени они имитируют свою *личную* приверженность традиционализму.

Тем не менее, вполне возможно, наш шанс продлить историческое бытие как страны и народа убежденный антизападник Леонтьев увидел бы в новой холодной войне с Западом. Ожесточенный и торопливый Drang nach Osten Запада подталкивает наши «элиты» к сопротивлению, во многом вопреки их же воле.

Остаточные византийские или полувизантийские черты существуют на полулегальном основании, во многом полустыдливо, когда их не называют по имени, а либо просто обходят молчанием, либо переименовывают в фальшивой официальной риторике. Это не случайно, потому что они находятся в прямом противостоянии с либеральными принципами и образом жизни, который все более и более проникает и в Россию. Но именно эти черты сегодня вызывают у Запада наибольшее неприятие: «тирания Путина» и декларируемый традиционализм (весьма и весьма на самом деле относительный).

3. Борьба с феноменом «розового христианства»

Византизм нуждается в охранении, охранительной политике, а краеугольный камень охранения по Леонтьеву — это религия. Но что делать, если и в религию и религиозную сферу проникают либеральные и общеэмансипационные процессы и принципы?

Леонтьев — автор термина «розовое христианство». Им он назвал сентиментальную религиозность, которая делает упор на нравственности и смутно понимаемой любви, отставляя в сторону догматическое, мистическое и аскетическое содержание религии. Это новое, модернизированное христианство, противопоставляемое традиционному церковному учению. Оно не любит вспоминать о страхе Божием и евангельском же учении о вечных муках, потому что это неприятно обычному современному человеку.

Оно избирательно и в этом смысле недобросовестно: берет из Евангелия не целую совокупность учения, а только отдельные его стороны — любовь, гуманность, и намеренно отставляет в сторону его суровую аскетико-покаянную сторону. Эпитет «розовое» скорее всего был взят Леонтьевым благодаря «розовой воде» (eau de rose), популярному косметическому средству того времени, и должен был обозначить подобную религиозность как нечто приукрашенное, напомаженное и несерьезное.

В 1882 году Леонтьев выпускает брошюру «Наши новые христиане», где выступает против двух русских гениальных писателей, пользующихся всемирной популярностью — Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Он подвергает резкой критике знаменитую «Пушкинскую речь» Достоевского с выраженной в ней уверенностью в том, что русский народ скажет окончательное слово мировой гармонии, что именно русскому народу дано будет водворить на Земле царство всемирной любви. Леонтьев возражает, что это полухристианские, полу-утилитарные воззрения, потому что в Евангелии Христос никакого всемирного царства любви на Земле не обещал. Поэтому пророчество всеобщего примирения *людей* — это *не* православное пророчество, а какое-то *общегум нит рное*. Леонтьев так говорит об этой речи Достоевского, произведшей на публику громадный эффект:

«Возможно ли сводить целое культурное историческое призвание великого народа на одно *доброе* чувство к *людям* без особых, определенных, в одно и то же время *вещественных* и *мистических*, так сказать, предметов веры, вне и выше этого человечества стоящих, — вот вопрос?

Космополитизм **православия** имеет такой предмет в живой личности распятого Иисуса. Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней, — вот та *осяз тельно-мистическ я* точка опоры, на которой вращался и враща-

[Содержание]

ется до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и его **апостолы**, а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неуд чи* евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конц* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами»[25].

И ещё одна цитата из леонтьевской брошюры:

«Братство *по возможности* и гуманность действительно рекомендуются **Священным Писанием Нового Завета** *для з -гробного* ***спасения*** *личной* ***души;*** но в Священном Писании *нигде не ск з но, что люди дойдут посредством этой гум нности до мир и бл годенствия. Христос н м этого не обещ л... Это непр вд :* Христос приказывает, или советует, всем любить ближних *во имя Бог ;* но, с другой стороны, пророчествует, что Его многие не послушают.

Вот в каком смысле гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются несомненно антитезами»[26].

Леонтьев и в этой, и в других своих работах постоянно оппонировал «Братьям Карамазовым» Достоевского, говоря, что христианство старца Зосимы — придуманное, сентиментальное и фальшивое, что реальные монахи Оптиной пустыни совсем не такие, как в романе Достоевского. Леонтьев знал, о чем говорил. Последние годы своей жизни он прожил у стен Оптиной, специально купив дом совсем рядом с ней, а до этого более года был послушником на Афоне. Леонтьев был духовным чадом старца Амвросия Оптинского, дважды пытался уйти в монастырь, и к концу жизни, за два с половиной месяца до своей внезапной смерти от пневмонии, он наконец-то принял монашеский постриг под именем Климент. Прекрасно знающий реальное

[25] *К. Н. Леонтьев*. Наши новые христиане // К. Н. Леонтьев. ПСС. Т. 9. СПб., 2014. С. 192–193.

[26] *К. Н. Леонтьев*. Наши новые христиане. С. 212–213.

монашество Леонтьев пишет, в частности, в одном из писем своему ученику отцу Иосифу Фуделю:

«Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьева, что «небесный Иерусалим» сойдет на землю, прочесть взгляды *Епископ Феоф н* . Он говорит — *совершенно другое* и, разумеется, под этими его рассуждениями подписались бы как покойные Епископы Алексей и Никанор и т. д., так и все Оптинские и Афонские старцы. — А когда Достоевский напечатал свои надежды на *земное торжество Христи нств* в “Братьях Карамазовых”, то Оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг друга: “Уж не вы ли, Отец такой-то, так думаете?”»[27].

Если обратиться уже к нашим постсоветским реалиям, то поднятая Леонтьевым тема «розового христианства» ещё более стала актуальна сегодня. Причина этому — и общемировые эмансипационные тренды, которые усилились многократно. Также ещё в 1970–1980-е годы в Церковь тайно, но активно пошла интеллигенция, а с началом 1990-х она туда просто хлынула. Потом начался отток, но все равно сегодня русское Православие — это скорее городская и интеллигентская религия. Во многом благодаря этому в нем большую роль играет либерально-экуменистическая линия, которую сегодня иронично называют «европравославием» и у которой много общего с «розовым христианством» по Леонтьеву, хотя есть и важные различия. Например, Достоевский и Толстой совершенно не были политическими либералами и европофилами. Но все равно: для нынешних «розовых христиан» характерны упор на нравственность и мораль, преимущественная озабоченность социальными и политическими вопросами, замещение православной духовности гуманитарно-культурной проблематикой и жизнью и т. д. Все эти пункты в большей или меньшей степени имеют пересечения с феноменом «розового христианства»,

---

27 Переписка К. Н. Леонтьева и И. И. Фуделя // К. Н. Леонтьев. ПСС. Приложение. Кн. 1. «Преемство от отцов». СПб., 20 012. С. 288.

как его определял Леонтьев. Сегодняшние «розовые христиане» в соответствии с духом времени пошли, впрочем, еще дальше и склонны проявлять терпимость к однополым бракам, эвтаназии, и т. д.

Тенденция считать, что в религии главное — нравственность, при равнодушии к мистико-аскетической стороне христианства (которая, впрочем, может интересовать как предмет научных разысканий) — отличительный признак «розового христианства». Другой важный отличительный признак — это считать, что Бог есть только Любовь, забывая о том, что Он еще и Судия и что «начало премудрости — Страх Господень» (Пс. 110 : 10).

Для пояснения феномена «розового христианства» сошлемся еще на слова Паисия Святогорца. Он говорил так:

«Люди хотят грешить и иметь добренького Бога. Такого Бога, чтобы Он нас прощал, а мы продолжали бы грешить. То есть, чтобы мы творили бы все, что хотим, а Он прощал нас, чтобы прощал нас не переставая, а мы дули бы в свою дуду».

4. Понимание либерализма как главной опасности; критика «среднего европейца»; оригинальное понимание того, что такое революция

«Розовое христианство» — это следствие обмирщения религии, распространение и в религиозной сфере либерального образа жизни и мыслей. Тема либерализма, буржуазной эмансипации как одной из главных, краеугольных угроз для исторической России — вот ещё одна из основных тем Леонтьева. Понятно, что крайне актуальна она и сегодня, после сокрушительной победы либеральной революции 1991 года.

Сам не чуждый либеральных убеждений в молодости, Леонтьев позже глубоко и искренне возненавидел либерализм:

«Я помню, когда я смолоду имел глупость тоже либеральничать (вполне искренно, и это-то и глупо!), добрый и честный Дмитрий Григорьевич Розен, увещевая меня *верить больше Богу и Церкви*, говаривал: «Non, moncher K. Н-ч, croyez-moi, *il y a quelque chose*. Я тогда улыбался с гнусной тонкостью, а теперь, когда я вижу у других эту тонкость, я не бью в морду одних — только потому, что они мне кажутся гораздо сильнее меня, а других, которые не страшны, не бью потому, что не хочу судиться у мирового судьи... Но что я чувствую!.. Но что я чувствую!.. О Боже!..»[28].

В соответствии со своей теорией триединого развития (первоначальная простота — цветущая сложность — вторичное предсмертное смешение, упрощение и гибель) Леонтьев главную опасность для мировой истории и культуры, и в частности для России видел в либерализме. Либерализм стремится к упразднению сословий и иерархий, вытеснению религии и монархического начала (и поэтому либерализм враждебен к христианству и влечет за собой разрушение христианской культуры), отстаивает уравнение всех людей в правах и возможностях. По Леонтьеву с его острым чувством *исторического н тур лист* это стадия предсмертного смешения и упрощения, когда мировая история подходит к своему концу. Наступает утилитарная эпоха «среднего европейца» с его стремлением лишь к земному комфорту, измельчанием человеческих характеров и событийной стороны человеческой жизни. Для продолжения истории нужна борьба разнородных начал и иерархическое строение общества, в стратах которого только и могут формироваться разные крупные типажи и характеры, борьба и напряженное согласие между которыми создают должное натяжение «лука жизни».

В этом смысле сегодняшняя мировая история после разгрома социалистического лагеря в европейско-атлантиче-

---

[28] *К. Н. Леонтьев*. Моя литературная судьба // К. Н. Леонтьев. ПСС. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 124–125.

ском ареале идет по Леонтьеву с ее усреднением и измельчанием политики и культуры, исчезновением крупных типажей и характеров. Разве не прав он был в том, что победа либерализма и демократии с их всеуравниванием и идеалами мещанского счастья и благополучия означают по сути смерть и исчезновение высокой культуры? За последние лет двадцать какие великие произведения созданы в литературе, живописи, скульптуре, кино и т. д.? Всеобщая коммерциализация, взрывное развитие средств коммуникации сопровождаются измельчанием культуры. Воистину эпоха господства масс-медиа — это эпоха господства media, т. е. среднего, усредняющего, и при этом имеющего тотальный всепроникающий характер.

Впрочем, Леонтьев не мог тогда еще предвидеть, что тенденция уравнения и смешения ворвется даже не в отношения полов, а вообще в сам феномен разделения на мужское и женское, следствием чего являются признание однополых браков, размывание и уничтожение самого понятия пола.

Ученик Леонтьева Ю. Н. Говоруха-Отрок писал в «Московских ведомостях» всего через неделю после смерти монаха Климента:

«На либерализм наш у него была своя, оригинальная точка зрения. Он считал этот либерализм опаснейшим врагом России и христианства, — более опасным, нежели анархизм, нигилизм, нежели прямая революционная пропаганда. В либерализме он видел медленно, но наверняка действующее *р зл г ющее н ч ло*, медленно действующую, но страшную силу — *силу пошлости*. Он думал, что ни нигилизм, ни революционная пропаганда не в состоянии сокрушить крепкого организма России, но был уверен, что либерализм наш именно силою своей безличной пошлости может *подточить* этот организм, как мириады ничтожных каждое само по себе насекомых подтачивают вековой дуб...»[29].

---

[29] *Ю. Н. Говорух -Отрок*. Несколько слов по поводу кончины К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: Proetcontra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 17–18.

В «Византизме и славянстве» Леонтьев также говорит:

«Я осмелюсь, даже не колеблясь, сказать, что никакое польское восстание и никакая пугачевщина не могут повредить России так, как могла бы ей повредить очень мирная, очень законная демократическая конституция»[30].

Интересно в связи с этим понимание Леонтьевым того, что такое революция. Как бунт или восстание по Леонтьеву на самом деле не являются обязательным признаком революции, потому что бывают и реакционные восстания, бунты во имя реакции, так и революция не обязательно должна быть насильственной и сопровождаться переворотами. Под революцией он понимает распространяемые где насилием и переворотами, а где и вполне мирно обще эмансипационные, буржуазно-либеральные процессы и принципы. Революция, настоящий переворот — это либеральный образ и строй жизни, который опрокидывает прежний феодально-сословный строй и упраздняет, вытесняет его. А добиваются этого мирно или силой оружия — это уже вопрос скорее тактики, но не стратегии.

5. Понимание Леонтьевым социализма / коммунизма: предвосхищение попыток красно-коричневого синтеза

Итак, к либерализму Леонтьев относился гораздо негативнее и опасался его больше, чем социализма / коммунизма и нигилизма. Это — еще один пример свободы его ума. На фоне того, что Леонтьев был глубоко верующим православным человеком, не позволявшим себе, в отличие от большинства русских религиозных философов, богословских вольностей и церковной фронды, тем неожиданнее выглядит его мысль о возможности синтеза социализма

[30] *К. Н. Леонтьев*. Византизм и славянство. С. 327–328.

с Православием и самодержавием. Леонтьев говорит в одном письме своему покровителю, другу и единомышленнику Тертию Ивановичу Филиппову: «Не вижу я ни у кого, кроме Вас и себя, ни изобретательности, ни ширины»[31]. И в качестве области и темы, где особо сказываются эти его и Филиппова качества, Леонтьев и называет «социализм мой»[32].

Конечно, Леонтьев не мог принять атеистическую и революционно-бунтовскую сторону социализма, а также сами принципы 1789 года. Но он надеялся, что со временем социализм / коммунизм оставит свои «инзурекционные приемы» и свой атеизм, станет пониматься и воплощаться преимущественно как экономическое учение. В коммунизме Леонтьева привлекала его антилиберальная, деспотическая сторона, то, чего пока не понимают еще сами сторонники социализма / коммунизма: что он — замаскированная феодальная реакция, пока еще не узнанный новый феодализм будущего. Леонтьев надеялся, что требующий жесткой дисциплины и новой сословности коммунизм приостановит излишнюю подвижность людей и капиталов, «подморозит» и тем самым продлит историю перед ее неизбежным вторичным смешением и концом.

Но для прочности нового строя, чтобы ему устоять в истории, а не пребыть только несколько десятилетий, думал Леонтьев, потребуется религиозный фундамент. Жизнь людей будущего будет тяжелее нынешней, и чтобы вынести ее, нужно будет соразмерное утешение. И, может быть, православный царь, своего рода новый Константин, возьмет социализм под свое покровительство:

«Чувство мое пророчит мне, что Славянский Православный Царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое

[31] Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб., 2012. С. 233.

[32] Там же. С. 233.

движение и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной. И будет этот социализм новым и суровым трояким рабством: общинам, Церкви и Царю»[33].

Он ожидал того, что социализм окажется феодализмом будущего, что «то, что теперь крайняя революция станет охранением, орудием строгого принуждения, дисциплины, отчасти даже и рабством»[34].

Сейчас, post factum, можно легко констатировать, что Леонтьев ошибся в своих надеждах на будущее крещение социализма. Если предсказания о благом трояком рабстве и сбылись, то превратно, поскольку на месте царя, Церкви и общин оказались советские генсек, марксизм-ленинизм и трудовые коллективы (о последних А. А. Зиновьев говорил, что они были основной ячейкой советского общества). Впрочем, Леонтьев никогда не говорил об этом как о чем-то несомненном, рассуждая лишь в рамках гипотетического, возможного:

«Вот разве союз *соци лизм* (“грядущее рабство”, по мнению либерала Спенсера) с *Русским С модерж вием* и *пл менной мистикой* (которой философия будет служить, как собака) — это еще возможно, но уж жутко же будет многим. И Великому Инквизитору позволительно будет, вставши из гроба, показать тогда язык Федору Михайловичу Достоевскому. А иначе все будет либо кисель, либо анархия...»[35].

Леонтьев не учел, что в коммунизме была слишком сильна утилитарно-эвдемоническая его сторона. Именно *внутренне присущие* коммунизму утилитарно-эвдемонические интенции, роднящие его с буржуазным образом

33 *К. Н. Леонтьев*. Избранные письма (1854-1891). СПб.. 1993. С. 473. (Письмо К. А. Губастову от 17 августа 1889 г.)

34 Там же. Письмо К. А. Губастову от 15 марта 1889 г. С. 437.

35 *В. В. Роз нов, К. Н. Леонтьев*. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». С. 253.

жизни и мысли, во многом похоронили Советский Союз («хотим, чтобы и у нас в магазинах было по сорок сортов колбасы»). В то же время коммунизм оказался слишком цельной идеологией, чтобы из него можно было вырвать его антирелигиозный фундамент и подложить на его место иной, уже религиозный. Леонтьев в своих гипотетических пророчествах всегда так или иначе давал понять, что прочность и длительность существования будущего коммунистического строя — это до конца не ясный и открытый вопрос.

Но, так или иначе, Леонтьев во многом предвосхитил попытки так называемого красно-коричневого синтеза, которые стали популярны с конца 1980-х годов и продолжаются и поныне. И этим обстоятельством тоже в немалой степени объясняется его постсоветская популярность.

Поиски такого синтеза, с одной стороны, логичны. Историческая Россия — она была преимущественно именно такая: сначала царская, потом советская, что и толкает на попытки усмотрения общего между ними. Однако, с другой стороны, слишком уж они разные, во многом противоположные друг другу. Попытки их прямого объединения и примирения вызывают интеллектуальную какофонию почти космического масштаба. *Тр гичность современной ситу ции в консерв тивном л гере можно опис ть и т к: необходимость т кого синтез и его теоретико-идеологическ я невозможность.*

В постсоветской истории этот синтез в виде тактического союза осуществлялся на очень небольшое время лишь фактически, причем как минимум два раза. Первый раз — это попытка контрреволюционного восстания в Москве в октябре 1993 года, когда Белый дом вместе защищали коммунисты и националисты-патриоты. Второй раз — во время Русской весны 2014 года и войны на Донбассе. Он происходил силой внешних обстоятельств, под воздействием мощного агрессивного давления. Но как только давление слабело, этот союз тут же снова распадался.

6. Связь либерализма и политического национализма

Леонтьев указал на неразрывную связь политического национализма, т.е. политического стремления к национальной независимости, и либерализма как идеологии. Первый является проводником и средством осуществления второго. А именно то, что везде в Европе обретение той или иной страной политической независимости делало эту страну похожей на другие, стирало ее отличия от других стран в политической, экономической, культурной сферах, усредняло ее и подводило под общий безликий знаменатель. Это парадоксальная ситуация, когда стремление к одному приводит к совершенно противоположному. Желание независимости, стремление утвердить свое неповторимое лицо и индивидуальность приводят, напротив, к их потере, размыванию в однородных либеральных «штатах Европы».

«Равенство лиц, равенство сословий, равенство (т.е. однообразие) провинций, равенство наций — это все один и тот же процесс; в сущности, все то же всеобщее равенство, всеобщая свобода, всеобщая приятная польза, всеобщее благо, всеобщая анархия, либо всеобщая мирная скука.

Идея национальностей чисто племенных в том виде, в каком она является в XIX веке, есть идея, в сущности, вполне космополитическая, антигосударственная, противорелигиозная, имеющая в себе много разрушительной силы и ничего созидающего, наций культурой не обособляющая: ибо культура есть не что иное, как своеобразие; а своеобразие ныне почти везде гибнет преимущественно от политической свободы. *Индивиду лизм губит индивиду льность* людей, областей и наций»[36].

Леонтьев критикует саму идею новоевропейской национальности, то, что она на самом деле явилась одним из самых

---

[36] *К. Н. Леонтьев*. Византизм и славянство. С. 327–328.

мощных орудий всемирной либеральной революции (см. его работу «Национальная политика как орудие всемирной революции»). Стремление к политической независимости приводит к противоположным результатам по сравнению с теми, которые от нее ожидали. Говоря об этом всеобщем самообмане и сам удивленный своими наблюдениями. Леонтьев недоуменно спрашивает: «*К к* это люди ищут одного, а находят постоянно совсем другое?»[37]. Вместо подлинной независимости и самостоятельности — потеря собственной национально-культурной идентичности. Леонтьев тут опять предупреждает: «Местами *более противу прежнего крупн я*, а местами *более против прежнего чист я* группировка государственности *по племен м и н циям* есть поэтому не что иное, как поразительная по силе и ясности своей подготовка к переходу в государство космополитическое, сперва всеевропейское, а потом, быть может, и всемiрное!»[38].

Кстати, представляется, что в целом его образ мысли близок к феноменологическому. Леонтьев старается смотреть на вещи «как они есть» и просто их описывать, отставляя в сторону вопрос о причинах происходящего (что напоминает феноменологическое *эпохе*). Он говорит о том, к чему на его глазах пришли великие европейские нации в результате бурных процессов политического освобождения:

«*Все эти н ции, все эти госуд рств , все эти обществ сдел ли з эти 30 лет огромные ш ги н пути эг лит рного либер лизм , демокр тиз ции, р внопр вности,* на пути внутреннего *смешения* классов, властей, провинций, обычаев, законов и т. д. И в то же время они все много «преуспели» *н пути большего сходств с другими госуд рств ми и другими обществ ми. Все обществ З п д з эти 30 лет больше ст ли похожи друг н друг , чем были прежде*»[39].

[37] *К. Н. Леонтьев*. Национальная политика как орудие всемирной революции // К. Н. Леонтьев. ПСС. Т. 8. Кн. 1. СПб., 2007. С. 501.

[38] Там же. С. 507.

[39] Там же.

Если говорить об актуальности Леонтьева в этом смысле, то в этой оптике нас не должно удивлять, что либеральная революция 1991 года и распад «Большой России» явились двумя сторонами единого исторического процесса или что сегодняшние русские националисты являются преимущественно антиимперцами, либералами и демократами.

Также более понятным становится феномен так называемого *жидоб ндеровц* на Украине. Украинские националисты-радикалы, с одной стороны, и еврейская олигархия и еврейская интеллигенция, с другой, являются союзниками, союзными силами в сегодняшней украинской либеральной и одновременно антиимперской революции. Этот союз (евреи и наследники кровавого украинского антисемитизма) на Украине парадоксален, но исторически и идеологически он, увы, вполне логичен.

При этом Леонтьев не был вообще противником национализма. Бывает *н цион лизм* и *н цион лизм* (как *любовь* и *любовь*). Он говорил, что всегда надо уточнять, какой собственно национализм имеется в виду. Леонтьев был горячим сторонником культурного национализма, который не совпадает с политическим. Подлинная национально-культурная самобытность и самостоятельность базируется не на так называемом народном правлении, а на неких надъиндивидуальных идеях и формах, имеющих объективно-принудительный характер, на деспотизме идеи как формы, не дающей материи разбегаться. Он был прежде всего за национализм культурный, по отношению к которому национализм политический скорее является его противоположностью.

7. Личностный урок

Леонтьев как мыслитель лично интересен тем, что глубина и смелость мыслей у него сочетались с преданностью Православию и Православной Церкви. Его уникальность

в истории русской культуры состоит в том, что он был одновременно, пожалуй, самый самобытный и оригинальный, и в то же время очень процерковный мыслитель.

Конечно, я в курсе, сколь часто Леонтьева критиковали за «безблагодатное», «жестокое», «антигуманное» христианство, видели в его мысли «сладострастный культ палки» и т. д. Однако в реальной жизни и личностно Леонтьев был к Церкви ближе практически всех его критиков. Он не только безусловно признавал церковно-христианское учение и требовал от себя полной и не рассуждающей веры (опять парадокс!), но, например, часто по поводу своих сочинений советовался с оптинскими старцами и поверял свои мысли их советами. Как мы уже сказали, Леонтьев был духовным сыном Амвросия Оптинского, последние годы прожившим у стен Оптиной, а под конец жизни принял монашество.

Мне представляется, что все это, помимо прочего, урок и в том смысле, что не надо бояться, что церковность, искренняя вера и преданность Церкви будут угрозой для самобытности и оригинальности. Пример жизни и творчества Леонтьева напоминает тезис другого христианского философа-парадоксалиста — Сёрена Кьеркегора: *д льше веры пойти невозможно.*

* * *

В данной статье мы оставили в стороне сложную проблему леонтьевского эстетизма, которая связана с опасением: не было ли все же в его бытийно-исторических идеях своего рода натурализации зла? Его признание необходимости в том числе порочного и даже демонического для «цветения жизни» является не только неким беспристрастным интеллектуальным усмотрением, но и, конечно, неким его оправданием.

Но скажем напоследок об одном из самых главных препятствий для прямой актуализации и прямой рецепции идей Леонтьева в нынешней России. Леонтьев — горя-

чий и убежденный сторонник сословной России, самого принципа сословности. Он говорил даже, что крепкая сословность важнее самодержавия, потому что крепкая сословная аристократическая республика будет прочнее как государство, чем бессословная монархия, и поэтому первое предпочтительнее второго. Именно принцип сословности по Леонтьеву не дает обществу достичь всеобщего уравнения и смешения, сделаться однородно-буржуазным. И за будущую своеобразную сословность как неизбежное следствие социалистических теорий он принимал социализм как средство задержать бег истории к неизбежному в эсхатологической перспективе концу.

Вообще русский дореволюционный консерватизм был преимущественно сословным. Но после семидесяти советских лет (отставим также сейчас в сторону непростой вопрос о советской сословности) в кровь и плоть людей впитались антисословные привычки и ценности. Сегодня непредставима прямая проповедь сословного государства. Люди этого не примут. Никто не захочет добровольно занять место низших сословий. К тому же фактическая постсоветская сословность имеет настолько уродливый характер, что это ещё больше отвращает от сословного принципа.

Если сегодня и возможна сословность, то косвенная, замаскированная. Но в силу этого, скрываясь под маской лицемерной демократии и равенства, она будет иметь слабый и непрочный характер. Неслучайно весь сегодняшний постсоветский консерватизм на нынешнем идеологическом поле имеет либо демократический, либо сословно нейтральный характер, просто замалчивая и обходя эту проблему. Это говорит о том, что русский постсоветский консерватизм — это преимущественно ситуативный, мутировавший и ослабленный, размытый консерватизм. Он не может и не хочет напрямую наследовать Леонтьеву, несмотря на тот интерес, который вызывают его идеи и сочинения сегодня.

[Содержание]

Все это говорит о своего рода *безн дежной кту льности Леонтьев* , о том, что *леонтьевск я виз нтийск я Россия безвозвр тно ост л сь в прошлом*. А возможна ли Россия не византийская? Мы, по-хорошему, не знаем. Цивилизационный кризис, который вступил в острую открытую фазу сто лет назад, продолжается...

Виктор Милитарёв

Иван Ильин, прочитанный вчера и сегодня

Побудительным мотивом, приведшим меня к написанию этого текста, было чувство раздражения. Это чувство возникло у меня при знакомстве с одной дискуссией. В этой дискуссии уже, кстати, не в первый раз за последнюю четверть века можно было увидеть столкновение двух «крайних» точек зрения на творчество Ивана Ильина. Одни авторы утверждали, что «Ильин это наше все», он, мол, и основатель современной философии права, и великий государственно-политический мыслитель. И вообще, без идей Ильина нам сегодня в России ничего хорошего не построить. Другие же авторы, напротив, утверждали, что мысли Ивана Ильина банальны и поверхностны, стиль его многословен и зануден, и вообще от творчества Ильина нам сегодня никакой пользы нет и не будет. Будучи категорически не согласен с обеими сторонами дискуссии, я написал несколько раздраженный комментарий:

> «Не понимаю, коллеги, о чем вы спорите. Двухтомник о Гегеле очень глубок, хотя и безобразно написан. Работы двадцатых годов великолепны. *О противлении злу си-*

[Содержание]

> *лой* — шедевр. В *Об искусстве* очень много глубоких феноменологических анализов. Поздние работы много хуже. Но в тех же *Аксиом х религиозного опыт* есть прекрасные главы. Об автономии и гетерономии, например. Но у Ильина ужасный вкус. Он допускает чудовищные импрессионистские гиперболы, от которых меня тошнит — «песней, как стоном». Его работы о «грядущем устроении России» небезынтересны, но крайне неоригинальны. Буквально то же, к примеру, писал Федотов, человек в других отношениях прямо противоположных взглядов, чем Ильин. Проблема не в Ильине, а в его восприятии. Читателям нравятся его самые бездарные и безвкусные тексты. По той же самой причине, по которой до сих пор популярны Бердяев с Булгаковым, а не Франк с Аскольдовым».

В ответ на этот комментарий мне сказали, что Родос, собственно, вот он. И если я такой умный, то почему бы мне и самому не написать на эту тему «несколько подробней» и не в жанре комментария. Я, конечно же, с этой мыслью сразу согласился. Русская философия — моя первая и самая крепкая философская любовь. Я читаю эти книги уже лет сорок и довольно много о них думаю.

Я уже был готов развивать свои мысли по поводу Ильина в духе уже известного вам моего первого впечатления, но неожиданно для себя со стыдом и даже с некоторым чувством ужаса понял, что в своих впечатлениях о творчестве Ильина могу очень сильно ошибаться. Я совершенно забыл, в пылу дискуссии, что именно Ильина не перечитывал уже более двадцати лет.

То есть я регулярно отпускаю шуточки в адрес авторов, которые имеют наглость писать об Ильине, при том, что все их знание его творчества ограничивается пролистанными в студенческие времена к курсовой «Нашими задачами», да прочитанным в метро в качестве «философии» «Поющего сердца». А сам при этом уже почти ничего о прочитанном в молодые годы Ильине и не помню.

Я знакомился с творчеством Ильина в два приема. Первый раз, когда мне было в середине 1970-х около двадцати лет, мой друг Владимир Махнач дал мне надолго почитать «О сопротивлении злу силой» и «Основы художества». Тут я должен со стыдом сознаться, что именно «Основы художества» я выше по памяти назвал «Об искусстве».

Обе книги произвели на меня тогда чрезвычайно сильное впечатление. «О сопротивлении злу силой» я читал запоем. Идеи этой книги были мне очень близки. Меня с юных лет бешено раздражал переходящий в своеобразное «толстовство» «пацифизм» шестидесятнической интеллигенции. То, понимаешь ли, «порядочные люди не должны работать на оборонку», то эти же самые «порядочные люди» не должны скандалить с начальством и тем более мстить ему, «потому что мы не должны в ответ прибегать к их же методам».

А я как-то с детства поверил маме, которая, отправляя меня в школу, предупредила, что если ребята будут ко мне лезть и приставать, то следует давать им сдачи. Потом мама, правда, сильно пожалела о своем совете, потому что я стал следовать ее совету чрезвычайно методично. То есть, обязательно давал сдачи, причем, не только «ребятам», но и хамкам-учительницам. И проходил почти всю школу с тройкой по поведению.

Так что идеи Ильина о сопротивлении злу силой были мне как «сон в руку». Нет, я, конечно, понимал, что у Ильина гораздо более сложная конструкция с привлечением христианского морального богословия. Ведь к моменту прочтения «О сопротивлении злу силой» я уже крестился, воцерковился и получил свой первый опыт, так сказать, «богословского оглашения». Но мне, честно говоря, уже тогда рассуждения Ильина о «христианской любви» как основании применения насилия к нехорошим людям казались несколько лицемерными.

Другое дело, что точка зрения Ильина по этому вопросу вполне традиционна. По сути, он «паремиями» цитирует со ссылками или без Филарета Московского и других свя-

тых отцов и благочестивых писателей. Странно, что этого не заметили практически все парижские критики Ильина, обвинявшие его за эту книгу в «антихристианстве» и «предательстве евангельского духа». И когда сегодня «Новая газета» обзывает Ильина «философом нагайки и кадила», то в этом обвинении нет ничего нового. «Новая газета» просто повторяет зады антиильинской полемики Гиппиус и Бердяева.

Так что говоря о лицемерии, я имею в виду не только самого Ивана Александровича, а, в значительной мере, стоящую за ним одну из православных традиций. Тем не менее я считаю, что, несмотря на это лицемерие, Ильин во всех своих основных выводах, сформулированных в этой книге, совершенно прав. Со злом действительно надо бороться с применением силы. Хотя традиционные формулы в духе «люби своих врагов, ненавидь врагов Государя, Отечества и Церкви и борись с ними в том числе, и оружием Христова воина», продолжают мне казаться чудовищно безвкусными и лицемерными.

Потому что никто из нас, кроме святых, врагов своих не любит и ничего им не прощает. И честная проповедь о сопротивлении злу силой, на мой взгляд, должна была бы звучать так. «Ребята, вы же все, вопреки слову Спасителя, люто ненавидите своих врагов. Так почему же вы позволяете себе проявлять мерзкие терпимость и добродушие к врагам веры, царя и Отечества?». Но, как я уже говорил, эти мои придирки никак не отменяют того, что основные выводы Ильина в этом вопросе совершенно верны.

«Основы художества», книга написанная лет на 15 позже, чем «О сопротивлении злу силой», тоже произвела на меня в юности сильное впечатление. Несмотря на то, что мне уже тогда был достаточно неприятен пафосный и напыщенный язык, которым она написана, меня потрясла тонкость феноменологического анализа процесса художественного творчества и структуры художественного произведения у Ильина.

[Содержание]

Я уже успел пролистать Романа Ингардена и Николая Гартмана и честно скажу, что подход Ильина и тогда показался мне гораздо более убедительным, и продолжает казаться таковым сейчас. Напомню вкратце, что Ильин различает невыразимый в слове целостный и элементарный замысел художественного произведения, его облечение в художественные формы и его материализацию — воплощение в чувственную реальность. Очень жаль, что эта книга сегодня практически совершенно забыта.

Второй раз мне удалось взяться за чтение Ильина через десять лет, на середине 1980-х. Тогда я довольно плотно общался с Сергеем Хоружим, и он мне дал почитать надолго «Философию Гегеля» и «Аксиомы религиозного опыта». «Философия» у меня тогда совершенно не пошла. Отсюда и сделанный мною выше, может быть, поспешный, вывод о том, что эта книга написана чрезвычайно тяжелым и непонятным языком.

А вот «Аксиомы» я тогда читал очень внимательно и даже конспектировал. Меня, как и в случае с «Художеством», сильно шокировала пафосность ильинского изложения. Иногда эта патетика вообще переходила в чудовищное безвкусие. Какие-то «народные песни, звучащие стоном» и прочие «поющие сердца». Впрочем, этот, мягко говоря, недостаток свойственен, к сожалению, значительной части русской философии. Чего стоят у Булгакова «Тихие думы», а у Флоренского «Мой кроткий, мой ясный»!

Но книга, несмотря на это все, все равно была очень интересной. У меня до сих пор хранится конспект глав об автономии и о гетерономии. Параллельно с весьма близкими мыслями Эриха Соловьева, это различение у Ильина оказало на меня очень сильное влияние. Очень хороши были и размышления Ивана Александровича об акте очевидности, о предметности сознания и о силе суждения. Я уже гораздо позже узнал, что эти мысли и различения переходят у Ильина из книги в книгу, начиная с «Философии Гегеля».

И с тех пор я Ильина, можно сказать, не читал. В 1990–1996 годах, когда начали выходить одна за другой книги Ивана Александровича, я их все аккуратно покупал и ставил на полку. Читать их было совершенно невозможно. Я тогда полистал «Путь духовного обновления» и «Путь к очевидности», с удивлением обнаружил, что эти книги, разделенные двумя десятилетиями, практически дублируют друг друга, был неприятно поражен тем, что при простоте и доступности языка обе книги страдают ужасным многословием, занудными повторами и занудно-подробными классификациями, и бросил чтение.

Пару лет назад, поддавшись сентиментальным воспоминаниям, я купил себе «амфоровское» карманное издание «О сопротивлении злу силой», несмотря на то, что эта книга и так у меня была в двух разных сборниках, и попытался ее заново прочесть. Но не смог. Все, что мне в юности казалось увлекательным и интригующим, воспринималось как все то же занудство, претенциозность, многословие и пустословие.

Так что я все же себя изнасиловал и заставил прочесть Ильина заново. Занялся, как сказал бы сам Иван Александрович, «само-заставлением». Мне удалось прочесть до середины «Философию Гегеля», прочесть целиком «О монархии», на которую я тупо пялился — и не смог прочесть больше двух-трех страниц, когда эта книга была опубликована в первый раз в 1990 году в «Вопросах философии». Также мне удалось довольно внимательно перелистать оба тома «Наших задач». И с огромным удовольствием прочел «Религиозный смысл философии».

К моему изумлению, «Философия Гегеля» оказалась при втором прочтении очень легко написанной и интересной книгой. Впечатления от неё очень похожи на аналогичные впечатления при чтении «Предмета знания» или «Мысли и действительности». Это, по моему впечатлению, одна из нескольких сильнейших по точности, тонкости и глубине книг в русской философии прошлого века. И это не про-

сто по новому прочитанный Гегель, как у Дильтея или у Кронера.

Это типичная русская философия. А подобно анекдоту про конверсию русского ВПК — «как ворованные с завода детали швейной машинки не собирай — все равно при сборке получается пулемет», так и с русской философией. На Канта ты опираешься, на Гегеля, на Лейбница, на Гуссерля, а «при сборке» все равно философия всеединства маячит. И за спиной Гуссерля отчетливо маячит Плотин.

Стоит еще добавить, что у Ильина в результате прочтения Гегеля получилась не просто философия всеединства, но философия всеединства с отчетливым экзистенциально-феноменологическим привкусом. Во многом предвосхищающая и Хайдеггера с Гадамером, и Ортегу с Субири и Лаином.

Если добавить к этому то, что Виталий Кузнецов в свое время убедительно доказал, что Ильин является не просто одним из основателей неогегельянской традиции, но и прямым источником влияния на всех троих французских неогегельянцев — Кожева, Валя и Ипполита, а Игорь Евлампиев уверен в том, что Камю также очень внимательно читал Ильина и что в «Бунтующем человеке» отчетливо видны влияния «О сопротивлении злу силой», то думаю, что Ильин может быть с полным основанием причтен к философской классике XX века.

Меня лично в ильинской «Философии Гегеля» больше всего цепляет его определение метода историко-философской науки. Конечно, Ильин дает это определение в своей обычной затейливой манере. Типа, историк философии художественно отождествляется с философским актом исследуемого философа, одновременно пробуждая в себе философский акт, направленный на тот же предмет.

По-простому это значит, что, по мнению Ильина, внимательное сочувственное чтение других философов может сильно активизировать собственную философскую интуицию читателя. Поскольку лично я мыслю именно так — моя

философская интуиция особенно сильно активизируется именно во время чтения текстов других философов, — то мне, конечно, приятно знать, что я такой не первый.

Правда, Ильин, судя по всему, особенно сильно вдохновлялся в ходе внимательного систематического чтения всего корпуса текстов Гегеля или Фихте, а я обычно активизируюсь в ходе одновременного чтения нескольких достаточно разных философских книжек.

Те мысли, которые в двухтомнике о Гегеле Ильин высказывал как бы прикровенно, то ли от лица Гегеля, то ли как результаты анализа гегелевского мышления, он высказал и от своего лица в своей, наверное, лучшей книге «Религиозный смысл философии». Первая из статей, составивших этот небольшой сборник, — «Философия как духовное делание» — была написана еще до завершения книги о Гегеле в 1915 году.

При прочтении «Религиозного смысла философии» становится ясным, что система Ильина не просто неогегельянство и не просто метафизика всеединства. Видно, что Ильин осуществил органический и оригинальный синтез немецкой классической философии, феноменологии и философии жизни на базе метафизики всеединства.

Подводя итог этой части текста, я хочу высказать надежду. Если современная русская философия, наконец, избавится как от отрыжки вульгарного диамата, так и от штудий по Витгенштейну и французским постструктуралистам и вернется, наконец, к своим корням — православной философии, феноменологической философии и творческому марксизму, то в этом русском философском возрождении философские тексты Ильина вместе с философскими текстами Франка и Аскольдова будут играть определяющую роль.

А вот мое мнение о значении для нашей сегодняшней жизни публицистического наследия Ильина гораздо более пессимистично. Хотя я, конечно, могу быть здесь весьма пристрастным. Ведь Ильин в своих публицистических

текстах, прежде всего в «Наших задачах», явно ориентировался как на образец на «Дневник писателя» Достоевского.

В некотором роде «Наши задачи» это что-то вроде «Дневника философа». И вот здесь и начинается моя личная пристрастность. Потому что я свои публицистические тексты пишу исходя из примерно также поставленной творческой задачи. Поэтому я не могу исключить, что я просто к Ильину сильно ревную.

Но тем не менее. Не могу отрешиться от впечатления, что Ильину в свое время очень не помешал бы хороший редактор. Например, там, где, по моему мнению, хороший публицист может блеснуть перед читателем своей исторической эрудицией, приведя небольшой, но представительный список подходящих к теме статьи примеров из истории, и затем сказав что-нибудь вроде «ну и так далее» — Ильин свирепо-методично приводит исчерпывающий список таких примеров, даже если они занимают большую половину текста и сильно отвлекают от основной идеи этого текста. Астролог точно сказал бы, что у Ильина «в карте рождения очень силен знак Девы». Попросту говоря, это называется занудством.

И у меня, честно скажу, просто встают дыбом остатки волос, когда Ильин столь же свирепо-методично, но еще и любовно нумерует по порядку все статьи из цикла «Наши задачи». Не лучше, на мой взгляд, обстоит дело и с содержанием «Наших задач». Перечислю несколько тем, вызывающих у меня наибольшее изумление. А поскольку эти темы проходят лейтмотивом через «Наши задачи», то их, мне кажется, вполне достаточно для характеристики публицистики Ильина в целом.

Поражает восхищение Ильина Петром I как образцом российского императора. Как Ильину удается игнорировать всю негативную информацию о Петре, отлично известную в его время, мне совершенно не понятно.

Естественно, что восхищение Петром органично переходит у Ильина в восхищение Александром II. Ильин не-

[Содержание]

годует на декабристов, желавших освободить крестьян без земли, не понимая, что это приведет к пролетаризации крестьянства и ужасной смуте. И тут же восхищается Александром II, освободившим крестьян, по мнению Ильина, «с землей». А крестьянское малоземелье и нищета в пореформенное время, по мнению Ильина, объясняется исключительно негативным влиянием архаичной и устаревшей общины.

Ильин негодует на народников и народовольцев, призывавших к черному переделу, не понимая, что черный передел опять же «вызовет ужасную смуту». Ильин злорадствует, что черный передел, проведенный в российской деревне в первые годы советской власти, дал крестьянам «ничтожные пять с половиной десятин на душу» и оставил их такими же нищими, как и до него.

Ильин явно антипатизирует Сергею Витте, считая его царедворцем-интриганом, желавшим стать временщиком типа Бирона, злостно подавляющим волю Государя. И, естественно, Ильин восхищается Столыпиным, который, по его мнению, был, в полную противоположность Витте, честен, порядочен и лоялен Государю.

Ильин восхищается столыпинской реформой, считает ее совершенно правильной по идеологии и мирно-эволюционной по методу. Ильин уверен в том, что столыпинская реформа увенчалась полным успехом. По словам Ильина, из восьми миллионов крестьянских хозяйств в России за десятилетие реформы более шести миллионов хозяйств пожелали выйти из общины. И все беды российского крестьянства, по мнению Ильина, связаны исключительно с тем, что февральская революция и последовавший за ней большевистский переворот оборвали столыпинскую реформу, так сказать, «на взлете».

В общем, мне, придерживающемуся, мягко сказать, несколько иных взглядов на все перечисленное, сразу вспоминаются бессмертные «Чубайс — эффективный менеджер!» и «Гайдару не дали довести реформы до конца». Ах,

да. И еще не менее бессмертное «чтобы реформы стали необратимыми».

Ильин, наверное, очень бы удивился, услышав, что в 1905–1908 годах в России произошла Великая крестьянская война. По его мнению, это была обычная «ужасная смута». В которой «гвардия, армия и казачество» проявили «чудеса героизма» в добром деле «защиты Престола и Отечества».

По мнению Ильина, к моменту революции русские крестьяне, как выделившиеся в собственное хозяйство, так и оставшиеся в общине, постепенно богатели. Богатели и те дворяне, которым удалось создать крупные и процветающие аграрные хозяйства. А те дворяне, которым это не удалось, беднели и разорялись, будучи вынужденными продавать свои земли богатеющему крестьянству.

Конечно, при таких взглядах, революция, что 1905 года, что 1917, кажется совершенно неожиданной и может объясняться исключительно интригами республиканцев, завладевших общественным мнением. Причем мотивом действий этих республиканцев является исключительно желание перехватить популярность и народную любовь у монархии, проводящей с 1861 по 1917 годы исключительно успешные и популярные реформы.

Из такой историографии предреволюционной России проливается новый свет на знаменитую идею Ильина о «национальной диктатуре». Ведь Ильин призывает к этой диктатуре не просто в целях предотвращения хаоса, неизбежного после падения большевицкого режима. Нет. Основной целью этой диктатуры, по Ильину, является недопущение бессудных и кровавых расправ, которым русский народ обязательно пожелает подвергнуть свергнутое совдеповское начальство.

Несколько ближе мне Ильин в другой своей сквозной теме — о желательном будущем государственном устройстве России. Когда Ильин критикует демократию, особенно так называемую «формальную демократию», я ему ис-

кренне аплодирую. Равно как и когда он пишет о том, что эсеры сфальсифицировали выборы в «учредилку».

> «Баба Авдотья рассказывала в 1917 году о своем участии в избрании «учредительного собрания»: «Пришла я этта в волость, на крыльце люди толпятся; спрашивают — ты на выборы? на выборы... — что, откеда? — говорю: Авдотья Митрошкина, с Погорелых Выселок, — отыскали они на бумажке, чего-й-то отметили, а мне на ладонь крест поставили мелом, иди, говорят, домой, проголосила; ну, я и пошла»... Так социалисты-революционеры составляли свое «большинство» в «учредилке».»

Когда он пишет о монархии, я читаю с огромным интересом. Меня восхищает его критика монархического абсолютизма, к сожалению, не изжитого у нас и до сих пор. Мне чрезвычайно близки его мысли о возможности соединения монархии с представительными институтами, с институтами самоуправления и иными формами низовой гражданской активности.

Но вот когда он начинает говорить, что о монархии, что о «творческой демократии» в, так сказать, политтехнологическом залоге, все, на мой взгляд, сразу становится гораздо хуже.

Когда Ильин в своей обычной, «исчерпывающей» манере пишет про необходимые условия реализации творческой демократии, мне невольно вспоминается анекдот из 1990-х годов. Когда Зюганов спрашивает у Дэн Сяопина: возможен ли в России китайский социализм? А Дэн ему отвечает — нет. Невозможен. Откуда вы возьмете в России столько китайцев?

Тоже самое и с перечислением у Ильина качеств, необходимых монарху. Я тут же, как, впрочем, и при чтении Тихомирова или Солоневича, думаю — и где же нам взять такого монарха?

Правда, сам Ильин может отвечать на этот мой вопрос гораздо более оптимистично, чем я. Ведь в отличие от меня,

он не считает, что романовская монархия обрушилась в результате своей активной неспособности и нежелания решить крестьянский вопрос. В результате своей пагубной уверенности в том, что «дворянство — опора трона», а «частная собственность на землю священна и неприкосновенна».

Но Ильин-то, в отличие от меня, считает, что романовская монархия проводила совершенно правильную и успешную политику по разрешению крестьянского вопроса. И была на взлете сбита сговором завистников и злодеев.

Но тем не менее я хочу быть справедливым к Ивану Александровичу. Если по-гегелевски «обернуть» всю вышеназванную проблематику ильинской публицистики, то может получиться не так уж и плохо. Несмотря на бросающиеся в глаза и, можно сказать, вопиющие ошибки в частностях и в деталях, Ильин, как это ни странно, оказался прав в целом.

Его критика демократии и весьма добротно мотивированные призывы сочетать элементы демократии и самоуправления с элементами авторитаризма упали на добрую почву и дали добрые всходы. Складывающаяся в России «после Ельцина» политическая система явно несет на себе отпечаток идей Ивана Ильина.

И дело тут отнюдь не только в том, что политическая публицистика Ильина сильно пришлась по нраву Владимиру Путину. Дело в том, что идеи Ильина буквально востребованы постсоветской политической ситуацией в нашей стране. И если провести опрос общественного мнения, то выяснится, что те самые пресловутые «85 процентов» нашего народа разделяют идеи Ильина о необходимости синтеза демократии с сильной властью.

Андрей Тесля[1]

О понятии «цивилизации» в единстве и множестве:

М. Б. Велижев. Цивилизация, или Война миров. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 160 с. (Серия «Азбука понятий», вып. 7)[2]

Исследования по истории понятий переживают последние годы взлет в российском гуманитарном пространстве — с запозданием на десятилетия по сравнению с западно-европейской интеллектуальной средой, но, в отличие от многих других опытов по усвоению и воспроизводству уже существующих интеллектуальных моделей и исследовательских направлений, они не обречены на слепую вторичность и трансляцию уже наличного знания — уже хотя бы за счет того, что обращаются к новому, ранее не исследованному материалу — и дают материал для работы в области трансферов понятий и культурных моделей. Добавим, что благоприятным моментом здесь является и то обстоятельство, что это, во-первых, не следование

1 Андрей Тесля — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ им. И. Канта, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли ИГН БФУ им. И. Канта, mestr81@gmail.com.

2 Работа поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

уходящему — история понятий как в козелековской, так и скиннеровской моделях понимания являются далеко не исчерпанными подходами, не говоря о позднейших, ближайших к нам попытках переинтерпретации и обновления методов исследования и интерпретации истории понятий, и, во-вторых, изучение истории понятий на российском материале представляет самостоятельную ценность, давая прекрасные возможности совершенно по-новому взглянуть на русскую интеллектуальную историю, увидеть ранее не явные связи и выйти за пределы больших нарративов «истории русской мысли» от Милюкова и Иванова-Разумника до Зеньковского и Валицкого, сделав их самих предметом критического анализа.

Очередная книга, вышедшая в приобретшей заслуженную известность серии «Азбука понятий», «Цивилизация, или Война миров» Михаила Велижева — как и остальные книги серии включает в себя три главы: о происхождении понятия, о судьбе этого понятия в русском интеллектуальном пространстве и о том, как понималось и понимается это понятие в XX веке. Излагая собственное понимание значения исследования понятий, автор прежде всего отмечает: «За каждым из ключевых терминов человеческого мышления кроется сильная концепция, в определенный исторический момент позволявшая истолковать происходившие с человеком события более четко, ясно и наглядно» (с. 9). Исходя из этого определяется, с отсылкой к Остину, и цель исследования: «показать, какие действия можно (было) совершать с помощью слова “цивилизация”, какие цели способен преследовать человек, апеллирующий к этому термину. (...) В конечном счете, история понятий — это наука о том, как мы познаем реальность с помощью слов и почему мы выбираем одни слова и пренебрегаем другими» (с. 13).

Первая глава предсказуемым образом содержит сжатый обзор истории понятия «цивилизация» от периода его формирования вплоть до плотного вхождения в европейские

лексиконы и споров первых десятилетий XIX столетия, т. е. от Мирабо-отца до Франсуа Гизо. В третьей главе дается краткий обзор осмысления понятия «цивилизации» в XX веке, где одновременно оказываются представлены и концепции единства, осмысляющие «процесс цивилизации» (Элиас) и ее «тяготы» (Фрейд), так и множественности, где это понятие выступает одним из инструментов осмысления больших длительностей — как у Шпенглера, Тойнби или Броделя, чтобы в итоге разделить судьбу другого, одно время казавшегося весьма перспективным, понятия — «ментальности» — и сделаться практически бессодержательным.

Однако наибольший интерес представляет вторая глава, содержащая два основных сюжета — во-первых, историю первых опытов применения понятия «цивилизация» к России и, во-вторых, историю вхождения этого понятия в русский язык. Обращаясь к первому из названных сюжетов, автор кратко обрисовывает заочный спор между Вольтером и Руссо об оценке петровских реформ — и отмечает введение выражения «цивилизация в России» Дидро, в его записке 1772 г., впервые опубликованной в 1774 г. Однако еще более любопытным является сопоставление суждений Дидро со статьями 1766 г. французского публициста Николя Бодо, впервые применившего понятие «цивилизация» к России, — здесь можно увидеть, как меняется смысл понятия: если у Бодо «цивилизация» есть некое состояние, которое достигается (и, вероятно, утрачивается), представляющееся близким воспроизводству дихотомии с «дикостью», «варварством» (и тем самым отсылающим к древнегреческой дихотомии «эллинов» и «варваров»), то у Дидро речь идет уже о процессе — причем принципиально локализованном, поскольку «искусство цивилизации есть “искусство приспосабливать процесс цивилизации к специфическим чертам цивилизующейся нации”» (с. 76). Тем самым здесь можно видеть саму смысловую развилку, ведущую к множественности — и переходу от «цивилизации в России» к «русской / российской цивилизации».

В язык русской общественной мысли понятие «цивилизации» входит достаточно поздно — в 1830-е гг., что, на взгляд автора, связано с двумя обстоятельствами: во-первых, с тем, что на протяжении долгого времени основным языком обсуждения политических и общественных вопросов являлся французский — и, соответственно, не возникало необходимости в доместикации понятия, и, во-вторых, с тем, что когда потребность в переводе возникала, в первые десятилетия XIX века “civilisation” стремились именно перевести. Так, одним из основных претендентов на русский аналог французского “civilisation” выступает — вплоть до 1850-х гг. — «гражданственность» (в частности, еще Даль в своем словаре через это понятие поясняет «цивилизацию»), чему способствует и корень слова, связывающий с латинским “civitas”. Однако эта же связь, по суждению автора, оказывается и препятствием — поскольку выстраивает связку с «третьим сословием», «гражданством», уже в новом, послереволюционном значении — и гораздо сильнее, чем иноязычное «цивилизация», выражающая именно иностранное и революционное содержание понятия, а с другой стороны — расплывается в облаке значений «гражданского» в русском языке того времени, от «гражданской печати» до «гражданских мундиров».

Ключевую роль во введении понятия «цивилизации» в русский язык Велижев отводит известному русскому педагогу Ивану Максимовичу Ястребцову и министру народного просвещения графу Сергею Семеновичу Уварову. Ястребцов в серии публикаций 1830-х гг. «последовательно использует понятие “цивилизации”» (и «мы имеем дело с сознательными усилиями по трансформации отечественного политического языка»: с. 87), при этом задавая вводимому им понятию «достаточно широкий репертуар значений», от универсальной «цивилизации» вплоть до «своей» (с. 89). Роль Уварова заключалась в активной поддержке этой новации — отсылающей к Гизо, с его курсами лекций по истории «цивилизации» в Европе и во Франции — в том числе при посредстве «Журнала

министерства народного просвещения», где появляется и перевод, выполненный М. П. Погодиным, первой лекции Гизо из его курса «Истории цивилизации в Европе» (при этом, однако, в заглавии означенным как «курс Истории Европейского Гражданского образования»). Санкционированное Уваровым словоупотребление «оказалось удачным. В течение почти тридцати последующих лет понятие “цивилизация” использовалось почти только в сфере литературы, критики, историографии, иначе говоря, в рамках текстов, интерпретирующих культурную активность человека и общества» (с. 94) — здесь можно видеть еще один пример, наряду с «народностью», нейтрализации политически насыщенного понятия, и если в случае с «народностью» русское слово должно было «обезвредить» политически активное понятие «нации», то в случае с «цивилизацией» аналогичную роль выполняло заимствованное слово, чтобы затем быть уже вторично политизированным в рамках противопоставления «европейской» и/или «западной цивилизации» и поиском собственной.

Поскольку речь идет об исследовании истории понятий, то приходится отметить ряд досадных неточностей, вкравшихся в работу. Так, при обращении к «России и Европе» (1869) Данилевского оказывается «смазанным» тот аспект, что сам Данилевский в качестве ключевого использует понятие культура — и долговременные общности именует «культурно-историческими типами», в чем без труда узнается и влияние всевозможных весьма популярных как в то время, так и в последующее, «историй культуры», с разделением по регионам и большим историческим периодам. Это значимо именно в рамках известного противопоставления понятий «культура» и «цивилизация» и их трактовок в рамках французской и немецкой интеллектуальных традиций, на чем подробно останавливается Норберт Элиас и что сжато и отчетливо отмечает автор (с. 57–61). В этой связи тем более странно, что, обращаясь к изложению содержания понятия «цивилизация» в «Закате Запада», автор пишет:

> «(...)Шпенглер следовал по уже проторенному “немецкому” пути: так, зрелый период развития он называл термином “культура”, а закат связывал с “цивилизацией”. Единственное, “культура” у Шпенглера “цивилизацию” не отрицала, но оба термина обозначали разные стадии жизненного цикла» (с. 111).

Как раз с точки зрения следования «немецкому» пути шпенглеровское осмысление понятий «культуры» и «цивилизации» весьма любопытно — как одновременное воспроизводство и переосмысление существующей традиции. Понятия «культура» и «цивилизация» оказываются не рядоположенными, но образующими иерархию: осмысляя «культуру» органически и монадически, Шпенглер именует «цивилизацией» фазу как фазу существования «культуры» (в которую, по его мнению, вступает «Запад», с чем и связан своеобразный трагически-приподнятый тон, особенно чувствующийся во введении, написанном в 1917 г., и приветствующий наступление эпохи цезарей — осени культуры, ее плодоношения и одновременно приближения к упадку — с чем, напомним известное сравнение, рифмуется создающееся в это же время «Осень Средневековья» Хёйзинги). Самое любопытное, что сразу же после собственных суждений автор приводит и цитату из 1-го тома «Заката...», которая содержит краткую формулировку отмеченной нами трактовки этих понятий у Шпенглера:

> «(...)у каждой культуры есть своя *собственн я* цивилизация. (...)Цивилизация — неизбежная *судьб* культуры» (с. 111).

Возвращаясь к общей характеристике книги, отметим любопытную оценку перспектив понятия «цивилизация»: с одной стороны, автор отмечает его «печальную судьбу», когда оно практически утратило всякий ясный и строгий смысл, перестало быть орудием постижением действительности. С другой же стороны, данная судьба понятия

не только вызывает сожаление, но и не представляется безусловно окончательной — показательно, что заключение книги озаглавлено «промежуточные итоги», но при этом в заключении речь идет преимущественно о публицистическом функционировании понятия «цивилизации», возвращающем нас к подзаголовку книги. Если первоначально «цивилизация» возникает в сочетании размышлений об экономике, религии и философии истории — утверждая «цивилизацию» как «смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития» (Мирабо-отец. С. 36), то в позднейшей множественности «цивилизаций» преобладающим смыслом оказывается чаще всего не «другой», а «чужой», непреодолимость различий, которые разрешаются либо в войну, либо в параллельность существований, если есть возможность не замечать другого. Понятие «цивилизации», переплетаясь с понятием «культуры», оказывается тесно связано с поисками «особого пути» (Sonderweg'a) — и здесь видна двойственность единства/множественности «цивилизации»/«цивилизаций», поскольку утверждение «особого пути» предполагает наличие «единого», уклонение от которого и дает «особость». Выход из этого противопоставления видится автору в сравнительном подходе, сосредоточенном «как на выявлении сходств, так и на фиксации различий <...>. Задача сравнения состоит не в том, чтобы утвердить мнимое единство там, где его нет. Его цель иная — рассмотреть общества в динамическом изменении и их взаимных связях друг с другом» (с. 151).

Впрочем, как раз в утверждении этого видения вновь возникает сомнение в продуктивности использования избранного понятия, как можно видеть в следующем фрагменте: «Нет никакого нормативного или "правильного" цивилизационного развития — каждая из культур имеет свои особенности. Однако это вовсе не означает, что тем самым мы погружаемся в пучину локального изоляционизма — ци-

вилизации, безусловно, обладают общими характеристиками» (с. 151). Здесь сразу же язык побуждает к вопросам: «цивилизационное развитие» — это развитие «цивилизаций» или «цивилизации», «каждая из культур» далеко не явным образом с упоминаемыми в дальнейшем «цивилизациями» во множественном числе и т. д. Иными словами, если у понятия «цивилизация» и есть шанс на возрождение в качестве инструмента познания, то для этого ему предстоит сделаться предметом фундаментального теоретического переосмысления, дабы обрести, с одной стороны, достаточную определенность и при этом, с другой стороны, продемонстрировать эвристичность уже для нового времени и новых исследовательских вопросов.

С. В. Уд лов

А. Ю. Минаков. Русский консерватизм в первой четверти XIX века

М., 2017. 561 с.

История становления и развития русского консерватизма как отдельного феномена русской общественно-политической мысли сегодня прочно утвердилась в отечественной историографии в качестве одного из приоритетных исследовательских направлений.

Долгое время в советской исторической науке по вполне понятным причинам изучение консерватизма находилось на периферии исследовательского внимания. Однако в последние годы акценты в исследовательской литературе заметно сместились. Изучение революционного и либерального движения в России XIX в. потеснил повышенный интерес к консервативному направлению общественной мысли и к близким к нему официальным идеологическим программам. Это нашло свое отражение в ряде сборников, монографий и отдельных статей, вышедших в последнее время и посвященных как отдельным задачам изучения развития консервативной мысли в России и за рубежом, так и общим теоретическим вопросам, относящимся в целом к проблеме консерватизма. В России созданы и активно действуют научные школы и центры изучения поли-

тического консерватизма, одним из которых, безусловно, является Воронежский государственный университет. Подтверждением тому служат, в частности, исследования профессора Воронежского университета А. Ю. Минакова. Монография А. Ю. Минакова «Русский консерватизм в первой четверти XIX века» является своеобразным итогом многолетней исследовательской работы автора, в которой, обобщив накопленный материал, он сумел показать нам развернутую панораму формирования консервативной идеологии и консервативной партии в России в контексте социально-политических и культурных трансформаций Александровского царствования.

Появление книги Минакова является симптоматичным не только для самого автора, но и для историографии вопроса в целом. Изучение истории русского консерватизма, в том числе и раннего, эпохи Александра I, носило долгое время преимущественно ситуационный характер. Многочисленные работы были посвящены отдельным локальным темам, биографиям известных представителей власти и общества. Накопленный сегодня эмпирический материал требует выхода подобных исследований на новый уровень обобщения и комплексного анализа. Удачным примером такого подхода, на наш взгляд, как раз и является фундаментальное исследование А. Ю. Минакова, в котором всесторонне, на основе обширного материала исследованы вопросы становления русского консерватизма в начале XIX в., той роли, какую играли представители русской консервативной партии в развитии русской мысли, а также внутренней и внешней политики на разных этапах царствования Александра I.

В первую очередь следует отметить, что книга Минакова в контексте развернувшейся ранее дискуссии об истоках и времени происхождения русского политического консерватизма аргументированно показывает нам, что возникновение этого направления русской общественно-политической мысли мы должны относить именно к концу

XVIII — началу XIX в. Вопреки существующим в отечественной историографии мнениям о более раннем периоде его становления.

Одновременно с этим в рассуждениях автора прослеживается мысль о том, что генезис русского консерватизма в указанный период носил явно амбивалентный характер. Дуализм этого процесса, с одной стороны, выражается генетической связью русского консерватизма с западноевропейским. Даже те, характерные для консервативной мысли, черты, на которые Минаков обращает внимание в начале своей книги (религиозное мировосприятие, культ сильного монархического государства и традиционных политических и социальных институтов, приоритет государственных интересов над индивидуальными и т. д.), присущи во многом как европейским, так и русским представителям этого направления. С другой стороны, автор подчеркивает антизападническую составляющую представлений ранних русских консерваторов, которая играла важную роль в их культурной и политической самоидентификации. Помимо откровенной галлофобии, антизападнические настроения нашли свое выражение и в стремлении отказаться от дальнейшей модернизации России в духе петровской европеизации.

Минаков показывает ранний русский консерватизм как многосложное явление, которое, несмотря на присутствующий универсализм некоторых наиболее характерных черт, не был лишен и своих внутренних противоречий. С этим нельзя не согласиться. Действительно русский консерватизм нельзя без оговорок определять как цельный по своему содержанию единый комплекс идей. Мы можем при желании обнаружить много линий расхождения и точек соприкосновения между отдельными представителями общественного и правительственного консерватизма как в начале XIX в., так и в более поздний период.

В более ранних публикациях Минаков уже предлагал свой подход к типологии раннего русского консерватизма,

разделив его представителей на несколько течений[1]. В его основе лежит идея о том, что в начале XIX в. начинает выкристаллизовываться универсальная для русских консерваторов XIX в. формула «православие, самодержавие, народность», ставшая основой государственной идеологии николаевского царствования благодаря деятельности министра народного просвещения С. С. Уварова. Разделение русского консерватизма на отдельные течения осуществляется в зависимости от того, на какой из элементов этой триады делают акцент в своих рассуждениях его представители. Всякая серьезная консервативная рефлексия, по мнению Минакова, неизбежно обосновывала, затрагивала те или иные члены триады или отталкивалась от них. В итоге автор выделяет внутри русской консервативной партии представителей церковного, православно-самодержавного, русско-националистического консерватизма. Несколько особняком стоят католическое и масонское направления. Заданной ранними публикациями логике Минаков следует и в своем обобщающем исследовании.

Несмотря на свою обоснованность и аргументированность, подобная типология, как и любая другая классификация исторических явлений и процессов, страдает определенным схематизмом и условностью. Так, с церковным направлением русского консерватизма многое сближало А. С. Шишкова, которого автор монографии относит к православно-самодержавному течению. Примером здесь могут служить его рассуждения о церковнославянском языке, хотя, конечно, они носили больше лингвистический характер, нежели религиозный. Лишь с некоторыми допущениями мы можем сблизить с православно-самодержавным течением Н. М. Карамзина. Все-таки в его взглядах именно православной традиции уделялось гораздо меньше места, чем традиции политической (самодержавной) и национальной.

---

[1] См. напр.: *А. Ю. Мин ков.* К постановке вопроса о типологии раннего русского консерватизма // Клио. 2003. № 3 (22). С. 26–31.

[Содержание]

Тем не менее следует признать, что подобный подход позволил Минакову представить ранний русский консерватизм как действительно многоплановое, сложное по своему внутреннему содержанию явление в социально-политической и культурной истории начала XIX в.

Уже из структуры книги, состоящей из семи глав, видно, что автор старался придерживаться преимущественно проблемно-хронологического подхода в изложении материала. С одной стороны, он представил нам целую портретную галерею наиболее авторитетных представителей раннего русского консерватизма (А. С. Шишков, Н. М. Карамзин, Ф. В. Ростопчин, С. Н. Глинка, великая княгиня Екатерина Павловна, А. А. Аракчеев, А. С. Стурдза, М. Л. Магницкий, архимандрит Фотий (Спасский), митрополит Серафим (Глаголевский) и т. д.), остановившись на основных вехах их биографий и общественно-политической деятельности. Особого внимания заслуживает раздел, посвященный взглядам и деятельности Г. Р. Державина, в том числе его проектам в рамках обсуждения польского и еврейского вопросов в контексте становления национальной консервативной идеи. Существующая исследовательская литература о Державине в основном представляет его как великого русского поэта, но не государственного деятеля и выразителя консервативных политических взглядов. Редким исключением является монография Р. Уортмана, которая посвящена развитию в императорской России правового сознания представителей бюрократической элиты и общества[2]. Соответственно и историко-психологический портрет Державина, занимавшего, пусть и недолго, пост министра юстиции, представлен американским исследователем в подобном ключе. Таким образом, можно сказать, что в книге Минакова впервые в историографии представлены деятельность и взгляды Державина как видного

[2] См.: *Р. Уортм н.* Властители и судии. Развитие правового сознания в императорской России. М., 2004.

представителя русской консервативной партии, сыгравшего важную роль в становлении данного направления общественно-политической мысли в России.

Помимо отдельных представителей консервативного направления и их взглядов, в книге подробно рассматривается создание и деятельность основных центров притяжения ранних консерваторов, ставших первыми формами их самоорганизации: *Бесед любителей русского слов* , тверской салон великой княгини Екатерины Павловны, журнал «Русский вестник».

Одновременно с этим автор выстраивает хронологию становления русского консерватизма, его включения в общественный и правительственный дискурс. Он выделяет четыре основных этапа этого процесса в александровское царствование, каждый из которых имел свои характерные черты и сыграл свою роль в дальнейшей судьбе «русской партии». Серьезные изменения в положении русских консерваторов происходят после Тильзитского мира, который многими в русском обществе воспринимался как позорный. В связи с этим, по словам автора, усиливаются национально-патриотические настроения, что стало благоприятной почвой для усиления позиций «русской партии». Вполне справедливо Минаков определяет следующий период 1812–1814 гг. как «звездный час» консерваторов. Это время когда не только усиливается их влияние в обществе, но представители «русской партии» начинают играть ведущую роль в политической жизни, пользуясь поддержкой со стороны власти, занимая важные посты. Именно в период Отечественной войны консерваторы получили возможность в полной мере реализовать себя как идеологи, во многом определяющие новую политическую стратегию. Образ Отечественной войны, его идеологическое наполнение также можно отнести к результатам их активной общественной и политической деятельности. Поэтому заключение Минакова о том, что события 1812 г. стали переломным этапом в развитии консервативной идеологии и имели для

нее значение не меньшее, чем для становления социально-политических взглядов декабристов, представляется обоснованным.

Отдельный интерес вызывает и раздел, посвященный дальнейшей судьбе консервативной идеологии и ее выразителей после завершения заграничных походов и Венского конгресса 1815 г. В частности, речь идет о развернувшемся в тот период противостоянии между православной партией и идеологами религиозного космополитизма, замешанного на идеях европейского мистицизма и получившего актуальность в контексте создания Священного союза, деятельности Министерства духовных дел и народного просвещения, а также Библейского общества. В книге особо подчеркивается роль А. А. Аракчеева в борьбе против главы «сугубого министерства» А. Н. Голицына, которая завершилась отставкой последнего. Эта борьба представлена автором как результат серьезных расхождений представителей двух враждующих лагерей в вопросах о судьбе русского православия, как государственной религии в России, а также самого Российского государства.

Значительное место (и по объему и по содержанию) занимает в книге седьмая глава, посвященная анализу общественно-политических взглядов русских консерваторов в начале XIX в. В главе подробно рассмотрены наиболее актуальные для русской консервативной мысли проблемы: о сущности и природе самодержавной власти, роли православия и национальных традиций в жизни государства и общества.

Отдельные параграфы посвящены автором спору «шишковистов» и «карамзинистов» о языке и национализму во взглядах ранних консерваторов. По сути данные вопросы тесно связаны друг с другом и их рассмотрение можно было объединить в общий раздел, поскольку язык является одним из важных инструментов формирования национальной идентичности.

Излишне категоричной выглядит в точка зрения автора о безусловно отрицательном отношении ранних русских

консерваторов, в частности Н. М. Карамзина, к петровским преобразованиям. Здесь уместнее говорить не об отрицательном, а более критическом отношении к Петру I и его деятельности. Тот же Карамзин в большей степени отвергал насильственную модель европеизации России, выбранную Петром, хотя признавал, что необходимость сближения с Западом проявляет себя уже во второй половине XVII в. Тема Петра в контексте развития русской консервативной мысли была одной из самых сложных и противоречивых. Внутри триады «православие, самодержавие, народность» оценка петровских преобразований зачастую приводила к дихотомии государственных и народных (национальных) интересов. Тем не менее в царствование Николая I представители государственного консерватизма сумели вписать образ Петра I как великого государственного деятеля (при всей его прозападной культурной ориентации) в контекст государственной идеологии, имеющей ярко выраженный национальный характер.

В завершении необходимо подчеркнуть, что монография А. Ю. Минакова является важной вехой в развитии историографии русского консерватизма. Являясь, по сути, первым опытом комплексного исследования вопросов, связанных с развитием русского консерватизма на раннем этапе его становления, эта книга не только содержит обширный материал, свежие мысли, оригинальные и обоснованные выводы, но и позволяет расширить исследовательское поле, актуализируя для науки новые проблемы и задачи. Причем это касается не только первой четверти XIX в., но и последующих периодов. Так рассуждения автора о преемственности взглядов ранних русских консерваторов с уваровской триадой «православие, самодержавие, народность», заставляют нас по-иному взглянуть на источники идеологических построений николаевского министра народного просвещения.

[Содержание]

Виктор Милитарёв

Не очень своевременная книга

Н. К. Г врюшин. У колыбели смыслов: Статьи разных лет. М., 2019. 816 с. (Исследования по истории русской мысли. Том 22)

Писать о книгах Николая Гаврюшина мне довольно сложно. Причина этого затруднения в том, что я ощущаю очень глубинное духовное родство с автором этих книг. И дело тут вовсе не в нашей давней дружбе, и не в длительности нашего знакомства, насчитывающей, кажется, уже 45 лет. И уж точно дело не в сходстве характеров — мы с Николаем Константиновичем очень разные люди. Пожалуй, я бы сформулировал, что ощущаю очень глубокое духовное родство с его авторской позицией. И ощущать это родство я начал не когда мы познакомились, и даже не тогда, когда наше знакомство, гораздо позже, переросло в дружбу.

Странным образом это чувство возникло у меня несколько лет назад, когда я начал читать его книги. Тут дело именно в том, что книги. Пока я читал отдельные статьи, этого чувства не возникало. Но вот когда я начал читать «Русское богословие», то странице на сотой я и почувствовал это родство. Описать это родство не так-то просто. Это, как сейчас принято говорить, «в переводе с американского» — очень личное. Нет, пожалуй, все же решусь на каминг аут. Когда

я читаю книги Гаврюшина, у меня возникает сильнейшее чувство — это мог бы написать я. Или даже — это должен был написать я. И тут дело отнюдь не только в том, что темы размышлений Николая Константиновича мне очень близки, также, как мне очень близки его оценки. Тут дело именно, как я уже сказал, в авторской позиции.

Почти все, что написано Гаврюшиным, это тексты «не писателя, а читателя». В каждом из своих очерков Николай Константинович пытается поделиться с читателем своими впечатлениями и оценками от чтения книг авторов, которые ему лично интересны. И как авторы, и как люди. Недаром он сам в подзаголовке одной из своих книг фактически обозначил свой литературный жанр как «очерки и портреты». А в заголовке другой книги обозначил этот жанр как «этюды».

Именно это, видимо, и создает у меня ощущение родства. Родства, которое я мало с кем нахожу. Мы с Гаврюшиным оба — мальчики из благополучных семей советского интеллигентного среднего класса. Каждый из нас с детства стал «книжным наркоманом». А пережитое нами в юности религиозное обращение в православие преобразовало детскую «книжную всеядность» в острую потребность читать книги по религиозной философии. И вот это здесь первично. Желание писать на эти темы возникает уже потом. А первично здесь именно потребность в чтении. И в чтении, в первую очередь, не «благочестивых книжек», а именно серьезных книг религиозно-философского содержания. Правда, здесь Николай Константинович имеет передо мной серьезные преимущества. Он свободно читает по-французски и по-немецки и, насколько я понимаю, может читать также тексты, написанные на латыни и среднегреческом.

И уже отрешаясь от моих «внутренних симпатий» к Гаврюшину, сформулирую основной тезис. Я полагаю, что сочетание православного вероисповедания с живым и страстным интересом к религиозной философии является базовым определением авторской позиции Николая Кон-

стантиновича. Так сказать, «экзистенциально» и «исторично».

Замечу, что подобное сочетание жизненных интересов в наше время довольно некомфортно. Поскольку, мягко выражаясь, отнюдь не все философы симпатизируют православию, и уж совершенно точно, абсолютное большинство практикующих православных не испытывает никаких симпатий к философии. А уж то, что Гаврюшин интересуется не только «светской» религиозной философией, но и религиозной философией католиков и протестантов и при этом совсем не в ключе «обличительного богословия», эту некомфортность только усиливает. Ведь даже знаменитому подвижнику о. Илие (Ноздрину) многие оптинские монахи довольно явно антипатизировали за «симпатию к католикам».

Теперь, я думаю, нужно сказать и о православии Николая Гаврюшина. Все мы хорошо знаем, что, подобно «многоподъездной многопартийности», и православий у нас тоже много. Я бы охарактеризовал православие Гаврюшина как «центристское». То есть ему одинаково неприятны и всяческое фундаменталистское мракобесие в духе «поститься, молиться и слушаться батюшку», и всяческий либеральный модернизм с его попытками разрушить или деформировать традиции, канон, догмат и обряд. И вот изнутри такого православия Николай Константинович регулярно пытается дать трезвую оценку философским и богословским системам, которые он достаточно досконально изучил, и поделиться этой оценкой с нами.

Причем то, как он это делает, кажется мне стилистически узнаваемым. Я почти уверен, что в юности на Гаврюшина произвели огромное впечатление «Пути русского богословия» о. Георгия Флоровского и «История русской философии» о. Василия Зеньковского. При этом полагаю, что наряду с восторгом, они могли вызвать у него и досаду. *Мол, здесь втор ошиб ется, здесь к к-то м ло и неполно н пис л. А вот этого философ и вообще не упомянул*. И у меня есть

сильнейшее подозрение, что Гаврюшин всю свою творческую жизнь «дополняет» и «исправляет ошибки» отцов Георгия и Василия. Или, еще лучше сказать, пишет «новый сезон этого сериала». Кстати, стиль у Гаврюшина такой же блестящий и прозрачный, как у Зеньковского и Флоровского. Также вспоминается стиль философской публицистики Николая Страхова, Алексея Введенского и Семена Франка.

Характерной особенностью письма Николая Константиновича является то, что он всю жизнь пишет достаточно короткие тексты. Ему явно не нравится «размазывать манную кашу по тарелке». При этом его описания, несмотря на ясность и популярность изложения, чрезвычайно концентрированы. В короткий текст легко укладывается то, что у других авторов могло бы занять целую книгу. А уж потом из этих «речей и характеристик» — виноват, «очерков, этюдов и портретов» складывается книга.

При всем интересе Гаврюшина к гносеологии и онтологии центральным у него, на мой взгляд, является интерес религиозно-моральный. И он является основным при оценках, которые Николай Константинович дает авторам, о которых пишет.

Сверх этого, у Гаврюшина как у историка есть несколько любимых тем, продолжающихся из книги в книгу. Это, например, всегдашняя ирония Гаврюшина в адрес «всеединства» и прочей софиологии. Это его постоянное подчеркивание того факта, что русское академическое богословие конца 18 — первой половины 19 веков основывалось на эклектической смеси католических и протестантских источников, «разбавленных» католической, протестантской и, пардон, мартинистской мистикой.

Также Гаврюшин подчеркивает неафишируемое, но весьма значительное влияние в этот же период всяческих тайных обществ масонского и парамасонского типа. Причем не только среди аристократии, но и среди высшего духовенства. Вот уже много лет православная читательская аудитория изо всех сил старается не обращать внимания

на приводимые Николаем Константиновичем весьма убедительные доказательства высоких степеней посвящения в розенкрейцерство у протоиереев Феодора и Димитрия Голубинских.

Из книги в книгу Гаврюшин обращает внимание читателей на весьма негативные последствия в богословских науке и образовании нашей страны произвола наиболее влиятельных иерархов, включая канонизированных. Не оставляет он своим вниманием и негативные духовные последствия мистических «бздыков» и капризов русских царей того времени.

Сверх того, я также хотел бы обратить внимание еще на две характерных черты гаврюшинского письма. Николай Константинович, как я уже говорил, человек фантастически начитанный и эрудированный в философской и богословской литературе на нескольких языках. Из наших современников подобной эрудицией обладал, кажется, только Александр Павлович Огурцов. А из «классиков серебряного века» вспоминается в этой связи Густав Густавович Шпет. Эта, скажу честно, вызывающая у меня искреннюю зависть начитанность имеет своим последствием регулярное упоминание и цитирование Гаврюшиным авторов, чрезвычайно мало известных даже профессионалам.

И, наконец, Гаврюшин явственно исповедует новозаветный принцип «читающий да разумеет», помещая свои самые важные и любимые мысли как бы «в придаточные предложения», характеризующие взгляды его героев.

Все вышесказанное относится в равной степени и к новой книге Николая Константиновича — «У колыбели смыслов. Статьи разных лет», выпущенной Модестом Колеровым несколько месяцев тому назад. Эта книга по замыслу и композиции продолжает две прошлые книги автора — «Этюды о разумной вере» и «Русское богословие. Очерки и портреты». Я бы даже сказал, что «У колыбели смыслов» является долгожданным третьим томом трилогии, которую я бы позволил себе озаглавить «Очерки и портреты».

В книге собраны статьи Николая Константиновича за почти полувековой период. Хотя, если выразиться точнее, в книге собраны статьи прошедших десяти лет, находящиеся в первом разделе — «Параллели», и статьи 1970-х годов, составляющие два следующих раздела книги. В книге также помещены три приложения, в которых вперемешку помещены тексты 1970-х годов и прошедшего десятилетия. Я впервые прочел подряд старые и новые статьи Николая Константиновича и был, надо сказать, очень удивлен. Тексты, разделенные между собой четырьмя десятилетиями, написаны одинаково хорошо и практически одним и тем же стилем.

Меня, конечно, больше всего заинтересовал раздел «Параллели» и примыкающие к нему отдельные статьи из приложения. В них речь идет в основном о богословах и религиозных философах 18–20 веков. Статьи о Циолковском и других «космистах», русских и не только, помещенные в третьем разделе, заинтересовали меня меньше. А второй раздел, в котором помещены статьи о древнерусской и византийской науке и философии, и вовсе оставил равнодушным. Впрочем, разоблачение крайней бесчеловечности взглядов Циолковского и чудовищной беспомощности «евангельской критики» Циолковского и Толстого, на мой взгляд, заслуживает самой высокой оценки. Да и статьи из второго раздела, опровергающие советские сказки о «невежестве и мракобесии» древнерусских и ромейских авторов, были свое время очень полезны. Тем более что, как я уже говорил, во втором и третьем разделе собраны тексты семидесятых годов.

Центральной статьей в «Параллелях», да и во всей книге в целом, мне показалась «Философское окружение Г. Г. Шпета в ГАХН: Т. И. Райнов, А. Г. Габрический, В. П. Зубов». И отнюдь не только потому, что она самая большая по объему в книге. По моему ощущению, эта статья в сборнике самая личная. У меня сложилось впечатление, что Николай Константинович не просто любовно относит-

ся к Райнову, Габричевскому и Зубову, но и до определенной степени отождествляет себя с ними. И отнюдь не только потому, что Райнов и Зубов имели непосредственное отношение к Всесоюзному институту истории естествознания и техники, в котором Николай Константинович проработал большую часть своей жизни, почти полвека. И даже не только потому, что все три этих автора посвятили свое творчество очеркам по истории науки, искусства, философии и богословия, сходных во многом по замыслу с работами самого Гаврюшина.

Мне кажется, главное здесь в том, что все эти три автора фигуры трагические. Рожденные до революции, они успели получить отличное философское образование и имели все шансы стать замечательными философами, вполне сопоставимыми со своим старшим товарищем Густавом Шпетом. Но не успели. И наступившее господство «диалектического и исторического материализма» заставило их всю жизнь заниматься не философией, а историей науки и искусства. А философские и богословские работы писать «в стол».

С одной стороны, Гаврюшин очень сильно сочувствует трагической судьбе своих персонажей. Тут особенно примечательно история ГАХН — Государственной академии художественных наук. Когда коммунисты сначала приманили лучших русских мыслителей, оставшихся на Родине, возможностью творческой работы по профессии, а через десять лет разогнали всю эту вольницу к чертовой матери, оставив сотрудников академии без работы, а часть из них отправив в ссылку, в лагеря и на расстрел.

Но помимо сочувствия, мне кажется, Гаврюшин идентифицируется с судьбой своих героев. И хотя он и понимает, что ему повезло гораздо больше, но не может не видеть и в своей научной биографии следов такого же разгрома, хотя и в гораздо более вегетарианском виде. Или, как сейчас выражаются, в лайт-версии. Я, конечно, не хочу сказать, что ВИИЕТ есть лайт-версия ГАХН, но определенных сходств нельзя не заметить.

При этом эмоциональное отношение к судьбе своих персонажей совсем не мешает автору давать исключительно трезвые анализы их текстов и давать этим текстам вполне беспристрастную оценку.

Вторым фокусом книги мне видится знаменитая статья из «Системных исследований — 77» — «Антитетика в концептуальных системах», помещенная автором в приложение. Я хорошо помню эту статью еще по первой публикации, когда Николай Константинович подарил мне авторский оттиск. Уже тогда этот текст показался мне зародышем самобытной философской системы. И мне до сих пор жалко, что Гаврюшин так и не занялся ее разработкой. Но только сейчас, перечитывая статью уже в составе книги, я заметил, что автор ухитрился сформулировать крайне оригинальные философские тезисы, практически избегая прямой авторской речи. Все философское содержание этой статьи высказано при помощи коллажа цитат из двух десятков большей частью малоизвестных (даже мне!) французских и немецких авторов. Так что этот текст является не только крайне интересным философским эссе, но и блестящим образцом «византийского центонного стиля».

Дальше, пожалуй, ограничусь отдельными замечаниями. В «Риторике» М. В. Ломоносова и «Логике» Макария Петровича» с некоторым удивлением я обнаружил, что Николай Константинович не просто хороший историк науки и философии, но и умеет совершенно блестяще работать с архивными материалами и проводить текстологический анализ. Во многих статьях первого раздела автор обнаруживает знание огромного количества богословских и философских работ восемнадцатого века.

В «Метафизике и историософии в творчестве Н. М. Карамзина» мне неожиданно бросилась в глаза карамзинская фраза, где он говорит о себе, что является убежденным сторонником демократии, но совершенно уверен, что России необходима сильная централизованная единоличная власть. И почему-то мне показалось, что эта фраза не про-

сто так, а Гаврюшин поместил ее в тексте как свою завуалированную авторскую самохарактеристику. А, скажем, довольно острая дискуссия о «христианстве с человеческим лицом» неожиданно обнаруживается в статье «С. С. Прокофьев как религиозный мыслитель».

Очень едкие, как впрочем и всегда у Гаврюшина, все статьи на софиологическую тему. То он обнаруживает софиологию у Сковороды и Вольтера и с большим юмором анализирует место этих «софиологий» в историческом ряду софиологических систем. То весьма убедительно доказывает, что «трижды анафема платонизму» у Лосева адресована лично Флоренскому и обусловлена семейными проблемами Лосева. То беззлобно, но очень смешно подтрунивает над Карсавиным.

И даже отчетливо понимая истинную цену Бердяеву и как мыслителю, и как писателю, Николай Константинович, тем не менее, находит возможность положительно оценить многие его мысли, я полагаю, тоже связано с отношением Гаврюшина к философии всеединства. Я имею в виду, что на фоне детерминизма, коллективизма и антропологического минимализма софиологов, даже Бердяев оказывается со своей «любовью к свободе» христианским философом.

И таких замечательных мест в этой книге очень много. Так что, как сейчас принято говорить, «маст рид!». Если бы такую книгу можно было бы выпустить в 70-х, она, безусловно, стала бы грандиозным событием. Вполне сопоставимым с «Поэтикой» Аверинцева или с «Трагедией эстетизма» Гайденко. Но увы. Сегодня у нас нет отнюдь не только тиражей тех лет. У нас также отсутствует читательская аудитория религиозно-философской литературы. Да и с профессиональным сообществом дело обстоит, прямо скажем, не самым лучшим образом. Так что эту книгу вряд ли будут обсуждать на кафедрах истории философии и читатели вряд ли будут давиться за ней в книжных магазинах.

И я вполне понимаю не лишенные сарказма слова автора из личного сообщения мне в Фейсбуке: «В связи с этой кни-

гой я благодарен трем людям. Модесту Колерову за то, что он ее издал, моей жене за то, что она терпит меня уже пятьдесят лет, и тебе за то, что ты ее прочел сначала до конца». Тем не менее это не отменяет моей оценки книги — книга замечательная, ее совершенно обязательно нужно читать всем, для кого русская религиозная философия, да и вообще религиозная философия как таковая, не пустое слово, а реальный жизненный интерес.

Андрей Тесля[1]

М. А. Бирман. П. М. Бицилли (1879–1953). Жизнь и творчество

М. : Водолей, 2018. 444 с.

Книга Михаила Абрамовича Бирмана — первая биография Петра Михайловича Бицилли, выдающегося отечественного медиевиста, автора революционных для своего времени и высоко ценившихся уже следующими поколениями российской науки «Элементов средневековой культуры», видной фигуры в интеллектуальной истории первой эмиграции и в истории болгарской науки. Собственно, то обстоятельство, что книга о нем выходит только сейчас, многое говорит о сложностях изучения истории русской эмиграции, когда информацию приходится добывать по крупицам: эпистолярные комплексы, даже если они сохранились при всех перипетиях эмигрантской жизни, рассеяны, архивы не полны — а нередко обзаводиться ими не было возможности, — и даже публикации могут

[1] Андрей Тесля — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ им. И. Канта, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли ИГН БФУ им.И. Канта, mestr81@gmail.com. Работа поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта в рамках Проекта 5–100.

быть труднодоступны, затерянные в эмигрантских газетах и сборниках, в газетах и журналах тех стран, где героям повествований довелось пребывать.

В основе вышедшей книги — подготовленное автором еще в 2002 году и опубликованное четыре года спустя в составе избранных трудов Бицилли исследование[2], в новом варианте не только существенно пополненное новыми разысканиями, но и сопровождаемое (1) генеалогическим древом семейства Бицилли, (2) хроникой жизни и творчества ученого (с. 296–309), (3) списком выявленных псевдонимов и криптонимов Бицилли и (4) списком изданий, где он публиковался, а также наиболее полной на данный момент библиографией (5) самого Бицилли (с. 337–385) и (6) работ о нем по состоянию на 2016 г. (с. 386–421). Нельзя не отметить и большую ценность иллюстративного материала — в издание включено 59 рисунков и фотографий, в том числе юношеские рисунки будущего историка, групповые фотографии югославского и болгарского периодов, семейные снимки.

Отметим, что стилистика книги Бирмана близка к энциклопедическим стандартам — она строга, иногда даже суха, строго структурирована, идеальна в качестве справочника. Автор всячески избегает касаться погружений во «внутренний мир» своего героя, развернутых интерпретаций — и в тех случаях, когда не опирается на конкретный источник, последовательно оговаривает свои или других исследователей предположения, в доброй позитивистской манере жестко отделяя установленные факты от гипотез. При этом основной акцент работы сделан на годах эмиграции — с 1920 и далее, когда Бицилли покинул Одессу и перебрался сначала в Королевство сербов, хорватов и словенцев, а с начала 1924 г. обосновался в Софии, где и прожил до конца своих дней.

---

2 *М. А. Бирм н.* П. М. Бицилли (1879–1953). Штрихи к портрету ученого // П. М. Бицилли. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. М., 2006. С. 633–718.

[Содержание]

Если югославские годы рассмотрены Бирманом без подробностей, ставших известными уже после подготовки книги[3], — и оттого даны несколько пунктирно, то болгарский период, растянувшийся почти на тридцать лет, представлен в многообразии как научных, так и жизненных ракурсов, чему в первую очередь способствует привлечение автором многообразного материала из воспоминаний как родных и близких Бицилли (собранного в 1990–2000-е в переписке с на тот момент еще живыми свидетелями и участниками), так и болгарских учеников ученого.

Анализируя институциональное положение Бицилли, Бирман фиксирует, что относительно устойчиво ученый чувствовал себя в Софийском университете только до 1932 года. Осенью 1932 г. на волне экономического кризиса, правительство в целях экономии решает сократить расходы на университет — и Бицилли отказывают в продлении контракта: он первым подпадает под сокращения, о которых писал опекаемому им молодому болгарскому коллеге, пребывавшему в длительной командировке в Италии, не относя, по меньшей мере в известных текстах, эту угрозу к себе самому. По предположению Бирмана, Бицилли оказывается первой жертвой по вполне формальным основаниям: во-первых, как лицо без гражданства (болгарское гражданство он примет только во 2-й половине 1948 г., после трех безуспешных попыток в 1947 г. получить вместе с женой советское гражданство, до того времени его статус будет определяться «нансеновским» паспортом); во-вторых, как профессор без постоянного контракта — до этого с ним заключались трехлетние договора, срок третьего такого договора как раз истекал к 1 января 1933 г., следовательно, его не требовалось увольнять: в рамках политики сокращений оказывалось достаточным просто не продле-

[3] См.: *Т. Н. Г лчев , И. В. Голубович*. «Понемногу приспособляюсь к “независящим обстоятельствам”». П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции. София, 2015.

вать договор на новый срок; в-третьих, он так и не вошел «плотно» в болгарское академическое сообщество, оставаясь во многом «чужаком». Впрочем, именно усилия болгарских коллег спасли Бицилли в кризисной ситуации, когда он оказывался без средств к существованию — безуспешно разыскивая любую другую работу и готовый на переезд даже по ту сторону Атлантики (от русских коллег в американских университетах приходили совершенно неутешительные вести об аналогичных процессах урезания ставок): проф. и акад. Васил Златарский, в 1923 году приложивший большие усилия для привлечения Бицилли на работу в Софию и стремительного преодоления бюрократических формальностей[4], теперь сделал все, чтобы добиться сохранения Бицилли в университете (с. 161–163) — и в результате контракт был возобновлен, причем, подписанный 24 января 1933 г., исчислял срок своего действия с 1 января, то есть юридически профессорство Бицилли сохранялось без перерыва. Но, как отмечает Бирман, для Бицилли это стало водоразделом — теперь он чувствовал себя неуверенно, стал острее «замечать факты и проявления стесненного экономического положения» (с. 164). После многих лет, проведенных в Софийском университете, он оказывался в хронически «подвешенном» положении — последующие контракты заключались с ним уже на короткие сроки: в 1936 г. договор был продлен на 1,5 года, следующий был подписан лишь на один год, равно как и при продлении в 1938 (с. 163, прим. 13).

Отметим, что со своей стороны Бицилли делал очень многое, чтобы плодотворно включиться в болгарское сообщество, — много публикуясь по-болгарски, быстро и хорошо выучив язык, ведя на нем университетские занятия. Но, как показали уже события 1948 года и последние годы Бицилли, он нашел нескольких близких ему по духу коллег — но для университета оказался все-таки посторонним:

[4] *Т. Н. Г лчев , И. В. Голубович.* Указ. соч. С. 124–126, 142–143.

[Содержание]

им было легко пожертвовать, а после его кончины — проигнорировать.

Вряд ли только можно целиком согласиться с выводом Бирмана о Бицилли-ученом: «В природе его таланта не было стремления терпеливо и медленно корпеть над одной большой темой, создавая постепенно, годами, многотомник. Обладая живым и гибким умом, широкими и разносторонними знаниями и интересами, Бицилли был наделен горячим, легковозбудимым и на многое откликающимся темпераментом» (с. 279–280).

Сказанное отчасти верно — но в одесский период Бицилли демонстрирует способность упорно и тщательно работать если не над одной темой, то во всяком случае не захватывать почти одновременно и филологию, и философию истории, и историю нового и новейшего времени Европы, Америки и России, и историю культуры.

Нам представляется, что специфическое «многотемье», разумеется, связанное с характером и с исследовательской оптикой — все-таки во многом производно от ситуации. В софийской эмиграции, с очень скудным доступом к научным ресурсам, с бедными библиотеками и редкими выездами в научные центры[5], — Бицилли принимает, как показало последующее значение созданного им за эти годы научного наследия, самое верное решение — не пытаться сделать то, что все равно невозможно — претендовать на исчерпывающую разработку какой-либо научной темы, к тому же не располагая в Болгарии аудиторией, которая

[5] К тому же в основном второ- и третьестепенные (Прага, Рига, Таллин, Белград), на короткие сроки — то есть поездки, полезные для заведения и поддержания контактов, знакомства с темами, которые «сейчас обсуждают», но в которые почти невозможна, по ограниченности времени, действительно плодотворная работа в библиотеках и архивах по избранной теме — и, что особенно важно, которые нельзя спланировать наперед, когда каждый выезд вполне может оказаться если не последним, то во всяком случае отделенным от следующего на год, два и более.

способна оценить подобную работу, и понимая, что выход на другую аудиторию — более чем затруднен.

Ему нужно писать для широкого круга читателей, обращаться к русской публике в «Современных записках», читать лекции и вести семинары в Софийском университете, публичные лекции в различных русских эмигрантских и болгарских организациях — и при этом заниматься тем, что ему важно, что имеет в его глазах научную значимость, добросовестно. Он находит — еще раз подчеркнем, в соответствии со своими внутренними качествами, отмеченными Бирманом, — наиболее эффективный способ действовать — одновременно оказываясь востребованным сообществом и публикой и в то же время продвигаясь сам в интеллектуальном плане, решая собственные задачи так, чтобы сохранять контакт с аудиторией — едва ли не единственный вообще мыслимый вариант решения задач, предполагающих коммуникацию — а при эмигрантской ситуации варианты сохранять этот контакт, в силу того, что изменилось не только положение Бицилли, но и сама аудитория, были немногочисленны.

Иначе говоря — благодаря своим качествам, он находит способ если не расцвести, то сохраниться как ученый, когда следование привычной модели «большой науки» оказалось невозможным.

[Содержание]

Рустем Вахитов

Отталкивание схожих

Ю. В. Пущаев. Философия советского времени. Мамардашвили и Ильенков (энергии отталкивания и притяжения). М., 2018

О советской философии написано много. Но большинство этих текстов следует отнести либо к жанру воспоминаний, либо учебников по истории философии, где излагаются концепции советских философов в хронологическом порядке, начиная с Деборина и Аксельрод, причем с немалой долей идеологии, зеркально противоположной разбираемым взглядам. Монография Юрия Пущаева «Философия советского времени. Мамардашивили и Ильенков (энергии отталкивания и притяжения)» иного рода. Основная ее идея отражена еще в эпиграфе из М. К. Мамардашвили, где философ характеризует атмосферу на философском факультете МГУ в период его учебы. Мамардашвили в приводимой в эпиграфе цитате вспоминает об Эвальде Ильенкове, называя его интересным философом, которого тем не менее связывала с ним «энергия отталкивания». Сам грузинский мыслитель имел в виду противостояние его собственной феноменологической линии и «гегельянской» линии у Ильенкова, но, как показывает Ю. Пущаев, это противостояние двух фигур является символичным

[Содержание]

для всей истории послевоенной советской философии. Мамардашвили воплощает собой фигуру, уходящую от Маркса через раскрытие в его творчестве интуиций, раскрывшихся в других, более поздних направлениях западной философии (а у Маркса действительно можно найти и феноменологические, и позитивистские, и экзистенциалистские интуиции). Ильенков же воплощает собой фигуру возвращения к подлинному Марксу от канонизированного в СССР плехановско-деборинского метафизического прочтения марксизма. Между этими двумя границами и разворачивалась интеллектуальная история философии советского времени, которая до сих пор во многом остается непонятой и неисследованной.

Пущаев начинает свое исследование с, в общем-то, неоспоримого утверждения, что советское прошлое не совсем еще «устоялось» и трудно требовать от людей, пишущих сегодня о советской философии, многие из которых в свое время были ее же представителями, неангажированного подхода. В то же время автор прав в том, что отсутствие острого интереса к советской философии со стороны молодого поколения не может не тревожить: неотрефлексированность прошлого не позволяет полноценно жить в настоящем.

Книга Пущаева — попытка такой рефлексии. Несомненно, в ней присутствует дистанцирование от материала: автор сам признает, что отнюдь не является приверженцем советской философии и что ему гораздо ближе некоторые линии в русской дореволюционной религиозно-консервативной философии. Но при этом книга не лишена симпатии к главным ее персонажам (Ильенкову и Мамардашвили) как крупным мыслителям и фигурам в истории отечественной философии. У автора нет того априорного и безапелляционного осуждения «безбожных учений», которое, увы, присутствует порой в творениях наших религиозных исследователей.

Автор не скрывает, что считает советский марксизм заблуждением. Но заблуждением знаковым и глубоко сим-

воличным, нуждающимся во всестороннем анализе, поскольку крах советского проекта в целом и советской философии в частности он рассматривает как закономерную неудачу очередной «платонически-утопической» попытки перестроить мир по лекалам ограниченного человеческого разума. Здесь можно вспомнить слова Макса Вебера, сказанные им о «Манифесте Коммунистической партии К. Маркса и Ф. Энгельса»: «Даже в тех положениях, которые для нас сегодня неприемлемы, он является глубокомысленным заблуждением...»[1].

В «благородном утопизме» советских мыслителей Пущаев видит и нечто родственное мечтам о переустройстве мира у русских дореволюционных религиозных философов (тут можно вспомнить теократический проект В. С. Соловьева и учение о воскрешении отцов Н. Ф. Федорова). Пущаев справедливо указывает, что здесь обнаруживается тесная связь между советским марксизмом и русской традицией, которую не хотят признавать ни сами марксисты, ни современные продолжатели русского религиозно-философского Ренессанса. Но она есть, иначе мы не могли бы говорить о русской культуре как целостной. Трудно не согласиться с тем, что «... ведь какие-то общие черты должны объединять и дореволюционную отечественную философию, и советскую философию, и нынешнюю околофилософскую ситуацию» (с. 11).

Можно признать правоту Ю. Пущаева в том, что у нас сегодня сложилось упрощенное и малоадекватное мнение о существовании в СССР оригинальных философов-одиночек вроде Ильенкова, Мамардашвили, Щедровицкого, Зиновьева, которые творили вопреки советскому философскому официозу, наряду с «диаматом» — неким набором догм, навязанных партийным руководством, не имеющим никакого отношения к живому философскому процессу. Это, конечно, не так: «Между оригинальной философией

1 Цит. по: *С. Земляной.* Георг Лукач и западный марксизм. М., 2017. С. 47.

советского времени и философией официальной есть соответствия или некие переходные грани и участки, где они встречаются друг с другом» (с. 15). Не нужно судить о советской философии по учебникам (точно так же, как не нужно судить по учебникам об истории физики, что показал нам еще Томас Кун). Учебники — самопрезентация советского марксизма-ленинизма, да и писались они не с научными, а с педагогическими целями. Приглаженные, скучные, лишенные остроты формулировки учебников скрывали за собой острейшие споры в среде советских философов (между «диалектиками» и «механистами», между «дубровцами» и «ильенковцами», между «онтологами» и «гносеологами»), реальную, живую историю советской философии. Возможно, советский марксизм-ленинизм не вполне соответствовал философии самого Маркса (что, впрочем, можно сказать и о других, послемарксовых течениях в марксизме), но и он до поры до времени (пока те, кто себя к нему причислял, верили в эти идеи) пытался по-своему давать ответы на проблемы философии XX века и некоторые из этих ответов и по сей день побуждают к дальнейшим рассуждениям... А, по большому счету, разве можно от философии как таковой требовать большего?

Конечно, при первом взгляде на книгу несколько озадачивает парадоксальное сближение Ильенкова и Мамардашвили. Ведь они столь не похожи, что сама постановка этой проблемы, казалось бы, попахивает интеллектуальной провокацией. Что же общего увидел у них Ю. Пущаев?

Во-первых, общую исходную точку их философствования. И Мамардашвили, и Ильенков начинали, как известно, с анализа марксова «Капитала», хотя, конечно, привел этот анализ их в итоге к совершенно различным выводам. Оригинально утверждение автора о том, что марксистские штудии наложили неизгладимый отпечаток и на позднее творчество Мамардашвили, на его онтологию и гносеологию, когда он был уже убежденным антикоммунистом. Общее проблемное поле в начале путей этих двух мыслителей,

общий стиль мышления, принадлежность к одной эпохе, по словам автора: «...объединяет этих мыслителей и создает между ними в том числе и энергии притяжения, держит их в поле своего действия» (с. 19).

Во-вторых, автор находит общее и в методах, которым были привержены эти философы, — феноменологии и диалектике — и пишет о своеобразном «феноменологическом измерении диалектики». Он, помимо прочего, например, указывает, что сама возможность совместимости и даже совмещения феноменологии и диалектики доказывается творчеством Алексея Федоровича Лосева, сопрягшего две эти традиции (хотя в случае Ильенкова и Мамардашивили это не было сознательным сопряжением).

Более того, Пущаев вписывает Ильенкова и Мамардашвили в один общий контекст «остаточного Просвещения». Марксизм предстает как советское Просвещение, а феноменология вкупе с критическим рационализмом Поппера и неопозитивизмом — его западный вариант, по мысли Пущаева, более устойчивый и живучий вследствие демократической связи западных элит с массами.

Вместе с тем Ю. Пущаев указывает и на общий трагический исход философской деятельности того и другого мыслителя, имея в виду, что Ильенков и Мамардашвили олицетворяли собой два варианта путей реформирования Советского Союза («возврата к Ленину» в первом случае и «подражания Западу» во втором), причем оба оказались утопичными и тупиковыми.

Это — о сходствах, но, понятно, есть и различия и их много больше. Пущаев иллюстрирует различия позиций Ильенкова и Мамардашвили их отношением к проблемам этики и религии.

Автор отмечает амбивалентность советских философов вообще в отношении феномена морали, насколько они были советскими. С одной стороны, мораль для марксизма — не более чем идеология, нечто несамостоятельное, вторичное. Мораль носит относительный, классовый ха-

рактер. С другой стороны, как показал еще Н. А. Бердяев, если не Э. Бернштейн, сама мораль отрицается в марксизме с моральных позиций, и экономика становится нравственным вопросом. В этом состояла привлекательность марксизма, сумевшего завладеть умами миллионов на разных континентах, и это, по мысли Пущаева, предопределило его крах, когда выяснилось, что политическая и экономическая революция не приносит искомых всеобщих счастья и справедливости.

В советской оригинальной этической мысли Пущаев выделяет две линии — «гегельянскую», представленную, в частности, Ильенковым, Лукачем, Лифшицем, и «кантианскую», представленную поздним Мамардашвили и Дробницким. Для «гегельянской» линии в советской марксистской этике характерно различение морали и нравственности. Мораль — то самое надстроечное, идеологическое явление, связанное с классовыми интересами. Нравственность — часть реальной жизни, реальных взаимоотношений между людьми. Разрыв между моралью и нравственностью будет ликвидирован в коммунистическом обществе, где социальные условия не будут препятствовать нормальным естественным отношениям сотрудничества, дружественности между людьми (или, как говорил Ильенков, при коммунизме вести себя нравственно будет так же естественно, как умываться по утрам). Не обошлось, конечно, и без сюжета о Лукаче, который в полной мере не был советским философом, но прожил в СССР 15 лет и оказал влияние на коллег. Вопрос морали у него центральный и это ясно, если вспомнить обстоятельства обращения Лукача в марксизм.

Как известно, Лукач считал, что моральность коммуниста состоит в том, что он берет на себя грехи мира (начиная с жестокости в классовой войне, и кончая ложью и самооговором), но лишь для того, чтобы спасти мир, чтоб будущие поколения жили в таком мире, где не нужно грешить. Члены кружка Лукача даже говорили: «мы, коммунисты, рас-

пинаем Христа, чтоб могло свершиться Его предназначение на Земле». Пущаев называет такую позицию «религиозный атеизм», указывая тем самым на латентную религиозность марксистской этики. Я бы добавил, что это несомненно религиозность гностического типа. В первые века христианства именно для гностиков был характерен такой имморализм, вплоть до оправданий отречения от веры.

Другая линия — уход от марксистского тезиса о классовом характере морали, утверждение так называемых общечеловеческих моральных ценностей. В этом смысле показательна позиция О. Дробницкого, который стремился выйти за пределы ортодоксально-марксистского прочтения морали, но ранняя смерть помешала ему пройти этот путь до конца. Однако в его главной работе уже присутствует тенденция поиска «нередуцируемой» нравственности, нравственности как таковой, не сводимой к классовым интересам, экономической или политической жизни. Любопытно, что Дробницкий ссылается в своей книге на работы Мамардашвили и оба они больше симпатизируют Канту, чем Гегелю. Ведь именно у Канта, в его категорическом императиве, мы находим попытку дать формулу «вечной морали», тогда как у Гегеля дух диалектичен, подвижен, и тут легко заметить исток марксистского тезиса об историчности морали. Оригинально замечание Пущаева о том, что такую «автономную мораль» именовали буржуазной не только «догматики-марксисты», но и православный философ-консерватор К. Н. Леонтьев, ведь здесь речь идет о «самозамкнутой», вообразившей себя центром мира человеческой личности, которая разрывает мораль и религию и ищет основы морального поведения лишь в самой себе.

Различные и позиции главных героев книги по отношению к религии. Подлинное отношение Ильенкова к религии невозможно понять без общей характеристики его мировоззрения. Пущаев называет его антропоцентризмом или человекобожием. Конечно, Ильенков нигде не говорил прямо, что считает человека божеством, но это выте-

кает из всей его философии. Первичным, наиболее фундаментальным началом для него является человеческая практика. Человек обволакивает своей практикой природу, превращает ее в свою «неорганическую часть», заставляет служить себе даже звездное небо, используя его как компас. Смысл истории — в развитии человека, раскрытии всех его способностей, превращении его в истинно творческое, истинно нравственное, истинно свободное существо (вслед за учеником Ильенкова А. В. Суворовым Пущаев повторяет, что ядро философии Ильенкова — не учение об идеальном, а учение о всесторонне развитой гармонической личности и ее реализации в истории). Коммунизм, в осуществимость которого Ильенков до конца всерьез верил, несет в себе черты превращенного, или как говорит Пущаев, извращенного Царства Божьего. Философия Ильенкова или, вообще говоря, философия советского гуманистического творческого марксизма одновременно антирелигиозна и квазирелигиозна. Спор между гуманистическим марксизмом и христианством — это спор об осуществимости здесь, на земле, идеала человека, а поскольку рационально доказать это невозможно, то гуманистический марксизм просто верит в это. Перед нами борьба двух вер.

Пущаев подробно описывает ильенковскую критику религии — вполне типичную для марксизма, но в то же время указывает на разрывы внутри ее логики, откуда, на взгляд автора, и проглядывает его квазирелигиозность. Один из таких «разрывов» — занятия Ильенкова со слепогухими детьми. Во все времена это было прерогативой церкви. Западные философы также интересовались проблемой слепоглухоты, но не «опускались» до практики. Ильенков был единственным философом, который сделал практику воспитания слепоглухих детей делом своей жизни. Был ли в этом элемент подвижничества, аналогичный религиозному? Полагаю, да.

Пущаев отмечает, что в марксизме есть «белое пятно» — проблема смертности индивида. Человек для марксизма —

все-таки существо социальное, ценность индивида скукоживается до ценности его для общества, добровольная смерть является наиболее логичным выходом в случае, когда для общества сделать уже ничего нельзя (Пущаев приводит известный пример супругов Лафаргов). Даже такой одаренный философ-марксист, как Ильенков, ставит проблему жертвенного самоубийства человечества (в фантастической работе «Космология духа»), а там, где он говорит о самоубийстве отдельной личности (известное письмо Ильенкова к его слепоглухому ученику Александру Суворову), философ обращается не к Марксу, а к Библии, хотя, конечно, не как к Священному Писанию, а как к «поэтическому литературному памятнику». Выходит, замечает Ю. Пущаев, рамки марксизма оказались в этой ситуации тесными...

Итак, Пущаев склонен видеть в творческом марксизме своеобразную «философию жизни», но ставящую вопросы не жизни индивида, а жизни «коллективной личности» человечества. Марксизм, по его мысли, слеп и глух к метафизике индивидуальной смерти, к иным посюсторонним измерениям бытия, и с этим связана и драма философски глубоко одаренного Ильенкова.

В этом плане Пущаев противопоставляет Ильенкову Мамардашвили, который считал, что думание о смерти делает глубже саму жизнь личности. Но религиозные искания Мамардашвилии его друзей и единомышленников, прежде всего, Эриха Соловьева, были увязаны с их политическо-цивилизационной позицией, поиском рецепта построения «правильного» европейского общества, который, как предположил Вебер, хранит в себе протестантизм. Пущаев подробно разбирает историко-философскую публицистику Э. Соловьева (называемого им представителем либеральной, «кантианской» линии в советской философии) на примере его работ о Мартине Лютере.

Что же касается отношения к религии самого Мамардашвили, то философ в свой зрелый период, как отме-

чет Пущаев, был уже идеалистом, прямо называл себя метафизиком и сочувственно цитировал в своих устных выступлениях Евангелие. По меткому замечанию Пущаева, Мамардашвили в своих лекциях «... предлагал своим слушателям некое подобие метафизики сознания персоналистического, экзистенциального толка, которая в качестве «рабочего инструмента» активно использовала религиозные символы и понятия» (с. 247). Хотя начинал он в 1950-е, как и другие «диалектические станковисты», стремившиеся «кантиански прочитать» «Капитал» Маркса, с утонченного гносеологического атеизма, который, в отличие от вульгарного советского атеизма (Мамардашвили называл его «дешевым»), давал больший простор для понимания религии. В отличие от марксистов-гегельянцев, они утверждали разрыв между мышлением и бытием, отказ от абсолютизации интеллекта, и отсюда их неприятие религии с ее концепцией всезнающего Божественного Ума и неприятие одного, единственно верного понимания, культурный плюрализм. Максимы его сохранились у Мамардашвили и после перехода к идеализму. Вопреки этноконфессиональной принадлежности, зрелый Мамардашивили скорее религиозен в протестантском, кантианском духе. Пущаев не заходит так далеко, чтоб именовать грузинского философа крипто-протестантом, но заявляет, что «его размышления опирались на определенные линии новоевропейской культуры, которые проходили в том числе и через Лютера как религиозного мыслителя, и далее вели к Декарту, Канту и Прусту». Нельзя забывать и его резкую и во многом несправедливую критику православия и русской культуры. Ю. Пущаев видит подоплеку его позиции в попытке спасти, пусть и неклассическими методами, просвещенческую рациональность, что противоречит восточно-христианскому взгляду на разум как на несамодостаточное начало.

И, конечно, книга, которая хотя бы отчасти посвящена Э. В. Ильенкову, не могла обойтись без того, чтобы в ней не была затронута проблематика идеального и Загорский

эксперимент. Спор между Лифшицем и Ильенковым о природе идеального Пущаев связывает с колебаниями внутри самого марксизма между тезисом о том, что материальное, которое первично, — это материальная практика (именно об этом говорится в «Тезисах о Фейербахе» Маркса), и тезисом о том, что материальное — это самодостаточная, вечная, всегда изменяющаяся материя, которая существовала до человека и существует вне его (как говорится у Энгельса в «Диалектике природы»). Это очень тонкое и глубокое замечание. Действительно, какая материя в марксизме «первична» — природа сама по себе или природа, как она предстает человеку как познающему и трудящемуся существу? Первый ответ дает марксизм Энгельса-Плеханова-Деборина и Митина, восходящий к дегуманизированному материализму французского Просвещения. Второй ответ принадлежит марксизму Маркса — Лукача — Ильенкова, который привычно возводят к Гегелю, хоть там под спудом можно обнаружить и отголоски кантовской философии, пусть и в снятом гегелевской диалектикой виде. Их и нашел там Лифшиц, постфактум обвинив Ильенкова в уступках субъективному идеализму.

Часть третья «История и теория Загорского эксперимента», вероятно, вызовет больше всего споров (как их уже вызвали соответствующие статьи Пущаева в «Вопросах философии»), так как она не удовлетворит ни сторонников Ильенкова, предлагающих апологетическое видение этого эксперимента, ни его противников, подозревающих участников эксперимента в научной недобросовестности.

Пущаев подчеркивает, что *З горский эксперимент* имел определенную идеологическую цель. Он призван был продемонстрировать победу советской дефектологии, основывающейся на «передовом», материалистическом, марксистском учении, над западной буржуазной дефектологией, основывающейся на идеалистических и даже религиозных теориях. Четырех советских подростков-инвалидов противопоставляли знаменитой американской слепоглу-

хой писательнице и общественному деятелю Элен Келлер, которую научила говорить, читать и писать ее учительница Энн Салливан. Западные педагоги и философы склонялись к тому, что решающим для социализации маленькой Элен стало овладение языком (так объясняла свое личностное развитие и сама Келлер в своих книгах). Ильенков, не просто участвовавший в эксперименте, но и создавший его философский базис, утверждал, что это заблуждение. По его мнению, Элен научилась говорить, потому что еще до встречи с Учительницей (именно так, Учительницей (The Teacher), она называла Энн Салливан) маленькая служанка-негритянка Марта научила Элен работать по дому, самостоятельно одеваться и т. д. и т. п. Труд, а не речь делает человека разумным существом — заключал отсюда марксист Ильенков и даже полемизировал с Библией — мол, в начале было дело, а не Слово. И эксперимент якобы это показал, потому что в условиях слепоглухоты легко было проследить формирование человеческой психики без вмешательства «педагогической стихии», факторов влияния со стороны окружения, которые трудно учесть.

Сам Ильенков считал, и его ученики до сих пор считают, что эксперимент блестяще удался. 4 слепоглухих ребят закончили МГУ, один из них потом стал доктором психологических наук, а второй — кандидатом философских наук. Недоброжелатели Ильенкова из числа его оппонентов-криптопозивистов обвинили «экспериментаторов» в научной недобросовестности: в молчании о том, что все 4 участника не родились слепоглухими, а потеряли зрение и слух уже в том возрасте, когда человек овладевает речью, и что все они имели сохранившиеся воспоминания о мире цветов и звуков, а некоторые имели даже остаточные, хоть и слабые зрение и слух. Пущаев справедливо указывает, что вообще-то недоброжелатели не совсем правы. Ильенков и его коллеги порой упоминали об этом, хотя и вскользь. Они тем не менее исходили из того, что после потери зрения и слуха любой, даже уже двинувшийся по пути разви-

тия ребенок, неизбежно деградирует и приходит к тому же «нулевому состоянию психики», в котором находятся сперва слепоглухие от рождения. Пущаев же не согласен с тем, что можно приравнивать детей, утерявших зрение и слух, но уже многое понимающих и умеющих говорить, к слепоглухим от рождения. То есть Пущаев отрицает возвращение к «нулю психики» (даже если он и есть, что тоже сомнительно). Здесь, по мысли Ю. Пущаева, проявляется «корректирующее действие» философской позиции экспериментаторов: марксистам хочется так думать, потому что это подтверждает их трактовку мышления. Вместе с тем сама практика указывает на противоположное: другая четверка детей-инвалидов из Загорского интерната, действительно слепых и глухих от рождения, сколько над ними ни бились педагоги, так и не достигла «высот культуры»: трое из них были отправлены в специнтернаты как слабоумные, четвертая девочка не пошла дальше языка жестов.

Мысль Пущаева ясна: в главном права Библия, а не Ильенков. В начале было Слово, и все-таки слово делает человека человеком. Ребенок, никогда не слышавший человеческого языка, не становится высокоразвитой личностью, даже если он овладеет элементарными практическими навыками (троих детей, признанных слабоумными, удалось же научить ухаживать за собой). Пущаев указывает, что сейчас уже есть статистика по получению высшего образования слепоглухими в США, и там не зафиксировано ни одного случая, чтобы настолько эффективно обучаемым оказался человек, слепоглухой от рождения, все таковые — позднооглохшие и уже имевшие речь. Есть только одно исключение из этого правила, описанное в литературе, — Мари Эртен из Франции, родившаяся в конце девятнадцатого века, но и там сведения о детстве небезупречны.

Неудачу *З горского эксперимент* Юрий Пущаев трактует как драму атеистического гуманизма (ведь экспериментаторы полагали, что им удастся победить болезни, сделать инвалидов детства полноценными людьми). В этом смыс-

ле *З горский эксперимент*, по Пущаеву, — зеркало советской цивилизации, желавшей сделать людей счастливыми без Бога.

В книге есть еще и многое другое — обсуждение малоизвестных работ Ильенкова, посвященных политэкономии социализма, приложение — интервью, взятое Ю. Пущаевым у А. М. Пятигорского в 2007 году, где последний делится своими воспоминаниями о советской философии. Это интервью как бы закольцовывает повествование, которое началось с эпиграфа из Мамардашивили об обстановке на философском факультете МГУ 1950-х.

Таково содержание книги Юрия Пущаева. Читается она легко благодаря явной литературной одаренности автора, но эта легкость — без ущерба для глубины содержания. Естественно, идеи, высказанные в книге, у многих вызовут несогласие. Трудно отрицать, что перед нами значимый текст о поздней советской философии, мимо которого невозможно будет пройти ее исследователям. Эвристически очень многообещающими являются некоторые идеи автора — о борьбе «гегельянского» и «кантианского» направлений в позднесоветском марксизме, о подспудной связи советского марксизма с интенциями русской философии всеединства и др.

Конечно, безупречных текстов не бывает и при чтении иногда хочется не согласиться, поспорить, упрекнуть автора в том, что он что-то упустил, в чем-то противоречит сам себе. Так, книга называется «Философия советского времени». Несмотря на то, что подназвание несколько суживает тему, все равно от книги с таким именем ждешь чего-то большего, чем обсуждение общего и различного в позициях самых известных мыслителей-шестидесятников. Советское время — это и 1920-е годы, и 1930-е, с которыми тоже не все так просто. Ведь в 1930-е была не только философская глава из «Краткого курса». В 1930-е произошел спор между Лифшицем и эстетиками-социологизаторами, в котором под видом литературоведческих штудий

обсуждались классические философские вопросы об истине, красоте и добре. Кроме того, отсылка к советскому времени — это и отсылка к культурным корням советского марксизма, к связям его с мировоззрением и ценностями советской цивилизации, советского экзистенциального проекта, того, что С. Г. Кара-Мурза назвал жизнеустройством. По сути, ничего этого в книге нет — разве что отдельные намеки, пусть и небезынтересные.

Далее, автор ведь сам писал, что советская философия — это не только «вершины», о которых все только и пишут, — Ильенков, Батищев, Мамардашвили, Зиновьев и так далее по спискам, коих столько же, сколько исследователей. Это и философы второго эшелона, которые творили эти «переходные грани» между официозом и собственно философией как творческим процессом. Как известно, гении на то и гении, что стоят на плечах других. Но именно эти скромные труженики, подставлявшие плечи Ильенкову и Мамардашвили, тоже почти отсутствуют, а значит, и нет описания именно процесса, есть несколько оторванных друг от друга узловых точек.

Понимаю, что эти претензии, на самом деле, не вполне обоснованы, потому что такого следует ждать от многотомного академического труда, на статус коего книга Пущаева вовсе не претендует. Возможно, она — первые шаги к такому труду или трудам. Очень любопытные и полезные для современного историко-философского «коллективного разума» шаги.

Андрей Тесля[1]

Советский модернизм и границы искусства

Г. Н преенко, А. Новоженов . Эпизоды модернизма: от истоков до кризиса. М. : Новое литературное обозрение, 2018. 192 с. (серия «Очерки визуальности»); *Б. Гройс*. О новом. Опыт экономики культуры / Пер. с нем. Т. Зборовской. М. : Ад Маргинем Пресс, 2015. 240 с.; *С. Шурип* . Действие и смысл в искусстве второй половины XX века / Вступ. сл. И. Бакштейна. М. : Институт проблем современного искусства, 2017. 343 с. (Труды ИПСИ. Т. III)

1.

Серия очерков, частично написанная по отдельности, частично — в соавторстве, оказалась единственной прижизненной книгой Александры Новоженовой.

Прежде всего важно отметить — при всей внешней очерковости в итоге получился единый текст, более того — возможно, это если не единственный, то наилучший способ

[1] Андрей Тесля — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ им. И. Канта, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли ИГН БФУ им. И. Канта, mestr81@gmail.com. Работа была выполнена в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта и поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта в рамках Проекта 5–100.

говорить о российском и затем советском модернизме: неизбежно неполный, но не пытающийся подменить формальным единым повествованием внутреннюю полноту, ведь речь идет о массе самых разных опытов, проектов, результатов, которые обусловлены как собственной логикой развития, так и внешним воздействием, причем переплетение мотивов и сюжетов не позволяет без разрушительного упрощения, в котором теряется смысл обсуждаемого предмета за счет появления внешнего по отношению к нему, описывать историю модернизма как «единую». Полезное в теоретическом или макроисторическом плане, применительно к истории российского и советского модернизма подобное «единое» описание конструировало бы в действительности не существующий объект — изымая, локализируя и автономизируя то, что не только было разомкнуто вовне, в мировые художественные процессы, но и в силу хотя бы одной этой — то большей, то меньшей разомкнутости — не было и по отношению к нему чем-то единым.

Предметом, позволяющим связать воедино разнородные фрагменты, оказывается внутренняя логика модернизма — идея прогресса и ее разоблачение, стремление к эмансипации и к универсальному языку, однородность пространства, которое стягивается к центру — однородность и иерархия предстают не противоречащими, а взаимопредполагающими друг друга, взаимопереводимость всего и вся, упирающаяся лишь в самое основополагающее, в бинарные оппозиции — единичного и всеобщего, живого и мертвого — и там оказывающееся на границе возвращения находящегося «по ту сторону» оппозиций, прибегая к прежним языкам сакрального, но лишь используя их, сознавая это или бессознательно, но не способная порождать новые, оставаясь лишь репликой, отсылающей к иным — и конструируя все новые языки как системы, то есть требующие собственной прозрачности.

Советское — по самой природе и вплоть до своего конца оставаясь насквозь модернистским проектом — оказывает-

ся, по суждению авторов, в сложном отношении к постмодернистскому «внутри себя»: последнее не функционирует как внешнее по отношению к нему, а строится в пределах того же языка, модифицируя его значение — ставя под вопрос универсальность, возможность большого высказывания — и в то же время, за счет именно нахождения «внутри», постоянно побуждая к переосмыслению в его рамках, восстановлению прямой связи между означающим и означаемым.

При этом художественный образ «советского», того, что в первую очередь маркируется в качестве такового, вырабатывается средствами «монументальной пропаганды» в 1956–1970 гг. (когда возникает и сам этот термин в качестве устойчивого оборота):

> «Перечитывая через них советское, в них мы встречаемся с уже однажды перечитанной и деисторизированной памятью об истоках коммунистического проекта. Эти памятники сами были результатом подобного перечитывания, осуществленного через выработку особого пространственно-пластического языка — языка советской монументалистики, который сформировался именно в этот период» (с. 120).

Советская монументалистика «зрелого сталинизма», которой в эпоху «оттепели» будут отказывать в самом статусе «монументальности», предполагала сведение ко взгляду — едва ли не в буквальном смысле это система «видений»:

> «В рамках нового, послесталинского понимания монументальной пропаганды объект обретает тело — физическое и социальное, предполагается, что воздействие оказывается на все тело субъекта в процессе прохождения этого тела через особое социалистическое пространство, образованное с помощью “подлинного” синтеза искусства — то есть с помощью всей среды социалистического города как единое целое» (с. 123).

Напряженность же соотношения «советского» с «модернизмом», авангардом осмысляется в категориях коммуникации/передачи из теории медиологии Дебре — авангард стремится к преодолению времени, делая ставку на синхронное, расплавляя традицию, — но тем самым оставляет без удовлетворения запрос на передачу, на способность преодолевать время через «сохранение того же самого», способность оставаться самотождественным в разные моменты: нетождественность снимает проблему сравнения, вечно иное неуловимо — а для тождества остается только мгновенность действия. Но в логике мобилизации достигается — противоположным способом — тождественное: сверхусилие, ведущее к результату, оправдывается, поскольку данный результат предстает «финальным», замыкающим время — и вызовом одинаково оказывается длящееся, продолжающееся после свершения: авангард помещается в музей, мобилизующее отменяет себя в рутине.

Остро критичным по внутренней логике и далеко выходящим за пределы собственно «искусства»[2] оказывается последний очерк — посвященный акционизму 1990-х годов. В трактовке соавторов его «другой», на который он направлен — государство, но тем самым и рождение российского акционизма, и его закат одинаково укладываются в рамки сначала проблематизированного — отсутствующего или мерцающего — государства, а затем «возвращение» государства, появление зримого, явного «другого» делает акционизм проблематичным, не позволяет ему сохраняться в прежних формах, прямо продолжать прежнюю логику.

2 Как, впрочем, и весь модернизм с последующими течениями и направлениями — ведь его суть именно в постановке под вопрос самого феномена «искусства» — модернизм рождается почти сразу вслед за возникновением «искусства» как обособленной, автономной сферы реальности, проведение границы между «искусством» и иным, которое можно обозначить, к примеру, «жизнью», не только создает, но и побуждает к опытам перехода через нее или, напротив, уточнения и/или упрочнения границы.

И тем самым вопрос начинает звучать уже как обозначение, выявление государства, власти — превращения неявного в явное, а либо как стремление обнаружить государство там, где оно должно быть, но отсутствует — либо как действие, направленное против слабого, прекращающееся в тот момент, когда сила возвращается.

Полтора века истории обозначены лишь на чуть большем количестве страниц — как разметка в нескольких измерениях, свободная от желания «представить», установить единство взгляда и тем самым породить картину. Очерки позволяют иное — не свободу от визуального, но движение взгляда, не допускающего через пробельность сведения в нейтральное, плоскостное — если к нему движется изображение, то, напротив, текст приобретает перспективность, лакуны рассказа оказываются объемными — а советское обретает сложность вне противопоставления официального и неофициального, значимого в какой-то момент для участников, но в перспективе истории оказывающимся языком «свидетелей», требующего не воспроизводства, а понимания и объяснения.

2.

«О новом» — самая большая теоретическая работа Гройса и уже в силу влиятельности мысли последнего и его роли в отечественном, а отчасти и мировом художественном пространстве заслуживающая подробного рассмотрения. Основой этого текста стало эссе, опубликованное на русском еще в 1993 году, однако лишь недавно — и уже в переводе с немецкого оригинала — этот текст в своей итоговой редакции вышел в России.

Как отмечает сам автор в предисловии к русскому переводу, теперь — десятки лет спустя — исходные тезисы работы предстали, с одной стороны, как более очевидные, а с другой — и как оказавшиеся сомнительными, вступив в проти-

воречие с тенденциями, которые теперь кажутся преобладающими. Написанная в то время, когда — по крайней мере для публики, к которой текст был обращен, — преобладающим было постмодернистское видение, говорящее об утрате, невозможности «нового», представление о культуре как о «цитировании» и цитировании цитирования, вне автора и вне мифа о «творчестве» как порождении «нового», ранее не бывшего, — с утвердившимся в качестве самоочевидного тезиса о бесконечности интерпретаций и бесконечности отличий, что и снимало вопрос о новизне, — ведь все что угодно бесконечно отличается от всего что угодно, иерархии представали как условные — и то, что будет поименовано в качестве «нового», вопрос проведения границы, а никак не сути вещей, — в этой ситуации книга Гройса шла против течения, сознательно представая архаичной.

Вместо сомнения во всяких классификациях и особенного пренебрежения — пришедшего вслед за недолгим увлечением — к структуралистским бинарным классификациям, «О новом» целенаправленно выстраивается именно на бинарных схемах, вместо сомнения в «культуре» и ее ценности — в центр внимания ставится вопрос обретения ценности и, соответственно, принадлежности к культуре. А тем, что определяет возможность «нового» — в культуре Нового и Новейшего времени — предстает архив и музей, инстанции, чье разрастание и влияние Гройс отмечает как не подлежащие сомнению. В наши дни, спустя четверть века после написания исходного текста, разрастание архива продолжилось — но именно качественная перемена, возможность хранить едва ли не все, привела к тому, что его роль оказывается под вопросом — по меньшей мере та, что отводится ему Гройсом. Ведь отнесение к архиву, сохранение — именно как требующее усилий и поддержания — предполагало выбраковку, принятие принципиального решения о том, что сохранять, а что обречь на исчезновение.

Собственно, исходный тезис Гройса, разверткой, обоснованием и иллюстрацией которого служит весь осталь-

ной текст, — предельно прост, хоть внешне парадоксален: «(...)инновация (...) это прежде всего продолжение традиции» (с. 203, ср.: с. 23–24). Именно из него следует проблема для современного положения вещей — в силу затруднительности определения, что именно на данный момент является «традицией» и может ли нечто обрести достаточный вес и силу, чтобы отталкивание от него, преодоление его могло претендовать на «новое» в смысле движения к «будущему», а не сведения его к «бесконечному воспроизведению прошлого и настоящего» (с. 11).

Впрочем, именно это «повторение» само по себе, кажется, на наших глазах обращается в традицию — от которой становится возможным отталкивание (и с другой стороны — отталкивание другого рода: как ощущение утраты этого настоящего, продолженного в будущее — в стремлении вернуть «порядок безвременья», выхода из большой истории, где возможно человеческое существование, свободное от реализации «больших смыслов»).

Однако сама проблематика Гройса вне этих разграничений — он сосредоточен на «новом» и «новизне», существующем независимо от масштаба этих новаций и их качественного характера, поскольку последние оценки оказываются уже накладывающими поверх изначального выделения «нового» (и, например, обесценивания его в качестве такового, тем самым вновь утверждая сам принцип инновации):

> «Нового нельзя избежать, от нового нельзя спастись, от нового невозможно отказаться. Нет такого пути, который вывел бы нас из нового, ибо такой путь тоже оказался бы новым. Нет никакой возможности нарушить правила производства нового, ибо подобное нарушение и будет именно тем, чего эти правила требуют. (...) Стремление к новому манифестирует реальность нашей культуры именно тогда, когда оно освобождается от любых идеологических мотиваций и оправданий, когда отбрасывается различие между ис-

> тинной, аутентичной инновацией и неистинной, неаутентичной» (С. 15).

Тот тип культуры, о котором пишет Гройс — и который теперь оказывается поставленным под вопрос — пришедший на смену домодерной, которая постоянно была озабочена сохранением, хрупкостью наличного и, соответственно, ценила воспроизводство, повторение. Ситуация Нового времени радикально иная — для него «сохранение оказывается технически возможным и цивилизационно укорененным» и тем самым возникает возможность и потребность в «новом», ведь оно теперь не то, что грозит утратой — а чистым прибытком:

> «Создание тавтологичных и эпигонских произведений, повторяющих то, что уже давно содержится в архиве, становится избыточным» (с. 28).

Дабы верно понять этот ход рассуждений, необходимо обратиться к ключевой оппозиции — «культуры» и «обыденного». «Обыденное» здесь определяется от обратного, это то, что не имеет культурной ценности. «Создание тавтологичных и эпигонских произведений» избыточно с точки зрения «культуры», то есть эти произведения перестают относиться к этой сфере (другой вопрос, насколько можно говорить об области «культуры» и о самой оппозиции «культуры» и «обыденного» до модерна). Соответственно, ключевым оказывается вопрос о ценности произведения — а последняя определяется именно через новизну по отношению к своему моменту, по отношению к архиву культуры, то есть тому, что зафиксировано и определено как ценное. Отсюда движение культуры представляет собой постоянный процесс переоценки — наделения ценностью того, что ранее не имело или повышение в ценности по сравнению с предшествующим состоянием и обесцениваем другого. Тем самым становится понятным «экономическое» прочте-

ние культуры, поскольку речь идет об устройстве обменов, при этом культурный обмен оказывается связанным логикой обмена с коммерческим:

> «Стратегии валоризации и коммерциализации оказываются <...> тесно связанными. Все, что обретает культурную ценность, может, как следствие, быть коммерциализировано. Но все, что подвергается коммерциализации, теряет свою культурную ценность. Поэтому оно может — и должно — обрести свою новую ценность как обыденное. Валоризация и коммерциализация не только компенсируют друг друга, но и сами по себе постоянно находятся в состоянии обмена» (с. 149).

«Новое» возникает как придание ценности «обыденному», при этом сама переоценка изменяет объект — Гройс избирает в качестве ключевого объекта своего анализа «нового» реди-мейд, противопоставляя свое понимание подходу, в частности, Артура Данто. С точки зрения Гройса предложенная Данто интерпретация ошибочна, поскольку стремится увидеть в реди-мейде «обычное искусство», тем самым нейтрализуя радикальное воздействие его на искусство, помещая в ряд, — тогда как для Гройса Дюшан интересен как обнажение приема — важно не на реди-мейд посмотреть как на «еще искусство», а, напротив, увидеть искусство сквозь призму, созданную новацией Дюшана:

> «(...)использование реди-мейда, то сеть определенных хорошо известных объектов повседневной жизни у Дюшана было лишь призвано выявить прием, до того практиковавшийся всеми и всюду — не только при создании произведений искусства, но и при создании культуры вообще. Дюшан пренебрегает внешней трансформацией обыденного предмета, использованного им, чтобы показать, что придание этому предмету культурной ценности — процесс не тождественный его художественной трансформации. Если

> объект, обладающий культурной ценностью, внешне отличается от обычных, повседневных предметов, возникает совершенно понятное с точки зрения психологии искушение выдать это внешнее различие за основу ценностного различия между “художественным” объектом и обыденным предметом. Но если пренебречь этим внешним различием, то вопрос о механизме переоценки ценностей ставится достаточно радикально. (...)
> Интерпретация, которая станет отталкиваться от его понимания инновации, уже не будет интерпретацией Дюшана, но в гораздо большей степени будет являться интерпретацией всего прочего искусства через призму открытия Дюшана. Кроме того, она займется интерпретацией других теоретических дискурсов через призму этого открытия» (с. 88–90).

Введение «обыденного» в «культуру», отмечает Гройс, не отменяет самой границы — собственно, это введение и есть акт «переоценки ценностей», переопределения границы –то есть нечто из относящегося ранее к «обыденному» перестает быть таковым. То, что заранее нельзя сказать, какой акт переопределения окажется успешным, признанным, а какой будет сочтен неудачным, отнесен к неумению, невежеству, «некультурности», то есть так и останется в пространстве «обыденного» (с. 203) — никоим образом не отменяет, что принципиально что угодно из сферы «обыденного» может оказаться признанным в качестве «культурного» и вместе с тем, что сама граница «обыденнного»/«культурного» останется в своей силе — эту логику не получится истолковать как логику экспансии, поглощения одного другим, но как постоянный обмен. При этом «когда обыденное вводится в культурный контекст, оно очищается от всего того, что делает его “в реальности” похожим на традиционные образцы. Редимейды всегда кажутся более обыденными и более реальными, чем сама реальность» (с. 24).

Объект, даже если это реди-мейд, своим изъятием из одного контекста и перемещением в другой принципиально меняет значение:

> «(...)инновационное искусство также не может являться отображением обыденного, профанного пространства, поскольку любое произведение искусства одним тем, что оно сопоставляет обыденные вещи и ценную традицию, радикальным образом отделяет себя от пространства обыденного. (...)
> Обретают высокую ценность, входят в канон отдельные произведения или теории, связывающие обыденные вещи с традицией и этим же отличающиеся от данных вещей — причем в той же мере, что и от самой традиции» (с. 112, 113).

Однако здесь же можно видеть и ограниченность — в доведении до предела, утверждении данной логики в качестве единственной — предложенного подхода. Как только Гройс предлагает аналогично истолковать теорию и политику, то сразу же обнаруживаются явные нестыковки. Продолжая процитированный выше пассаж, он пишет:

> «То же самое можно сказать и о политике. Если марксизм присваивает пролетариату высокую ценность, то это вовсе не означает, что таким образом сам пролетариат обретает более высокую социальную значимость. Значимость в гораздо большей степени обретают марксизм и коммунистическая партия как теоретический и практический инструменты присвоения ценности. И если Фрейд полагает ценными безумие и сновидение, то это означает не то, что спящие или безумные обретают более высокий социальный статус, а лишь то, что подобный статус обретает собственно сам психоанализ» (С. 113).

Как раз последний пример демонстрирует сомнительность, границы мысли Гройса — ведь «спящие», в смысле расска-

зывающих, работающих со своими снами — как раз после Фрейда обретают иную, большую значимость, по сравнению со своими предшественниками, безумные оказываются теми, в ком можно заподозрить субъектность — и последующие движения в психиатрии тому примером. Равно как и марксизм — не только присваивает ценность, но и сам обретает значение, как осуществивший успешное присвоение ценности, открытой, заметим кстати, до него. Иными словами, марксизм оказывается в этом примере не тем или, точнее, не только тем, кто наделяет пролетариат ценностью (да, он повышает ценность пролетариата по сравнению с предшественниками, объявляя его — но, кстати, не он один — мессианским классом), но тем, кто оказывается способным достаточно убедительно для многих говорить от лица пролетариата и толковать его стремления, желания и указывать на «подлинные цели» последних.

Теория, стремящаяся замкнуть придание ценности на операциях с объектами как знаками, вне их прагматики — обнаруживает свои пределы, поскольку речь идет не только о чистой «новизне» и степени ее радикализма, но и о той значимости новизны, которую не приписывают произвольно, но фиксируют инстанции оценки — или, точнее, к которой они оказываются отброшены в более или менее длительной перспективе.

Здесь и перестановка — вслед за Ницше — вопроса об истине и ценности («в чем ценность истины?»), то есть именно признание чего-то ценным, отнесение этого к культуре — побуждает ставить вопрос о его истинности: иными словами, мы сначала должны сфокусировать свой взгляд на этом, обратить внимание — и только затем задаться вопросом о том, насколько истинно это произведение, каким образом оно относится к действительности (с. 25).

Оппозиция «культуры» и «обыденного» накладывается на оппозицию «архива» и «нового»: в архив попадает то, что признается, опознается как «культура» и в то же время оказывается лишенной актуального содержания — соот-

ветственно, инновация постоянно производит переработку архива, обнаруживая в прошлом, в традиции нечто непонятное, помещенное не в тот контекст, недооцененное и т.д. — при этом осуществляя двойное действие, с одной стороны, используя «архив» как ресурс для «нового», актуализируя прошлое, с другой — меняя иерархию в самом архиве, переоценивая прошлое без обращения его в настоящее. Как пишет Гройс, «из всех инноваций выбираются именно те, что являлись наиболее инновационными для культурной памяти. Следовательно, в последней хранится не то, что переходит границы собственного времени, что представляет собой универсальное, вневременное, истинное и вечное, но то, что наиболее сильно привязано ко времени. В действительности совершенно излишне обеспечивать культурную сохранность вечного» (с. 144) — и, следовательно, «забытое», «изъятое» как радикально иное для собирателей архива, «не имеющее отношения», одновременно является тем, что оказывается не помещенным в него — и подлежащим помещению в дальнейшем, при сохранении за его пределами.

В конце концов — развернутое рассуждение Гройса можно счесть теоретическим комментарием к давнему тезису Андре Мальро, утверждавшему: искусство никогда не работает с «самой реальностью», «действительностью» и т.п. — художник всегда отправляется, отталкивается от другого художника, произведение отсылает к произведению, а «воображаемый музей» Мальро — один из вариантов архива Гройса, позволяющий производить новацию в пределах наличного — через сопоставление фрагментов, соположение снимков на соседних страницах.

3.

Избранные лекции Станислава Шурипы — замечательное введение в современную теорию искусства, одинаково

интересное как для философского, так и для художественного сообщества, поскольку, с одной стороны, демонстрирует, как философские концепции позволяют понимать или провоцируют художественные опыты, а с другой — как художественные движения, проекты, произведения позволяют увидеть конкретность, обращенность к непосредственному опыту, стоящую за любой заслуживающей внимания большой теорией. И в этой обращенности, чувствительности к непосредственному — и заключается сила теории, в отличие от вторичного теоретизирования, утрачивающего исходный импульс и воспроизводящего лишь аппарат теории, создавая видимость последней.

Следует отметить, что несмотря на вынесенные в заглавие хронологические рамки — временной охват работы намного больше. И вместе с тем в этом ограничении нет ни неточности, ни лукавства — историческая дистанция, обращение к радикальным переменам в понимании искусства и фиксация на рамке возникновения и функционирования последнего — все это инструменты понимания искусства второй половины XX века.

Прочерчивая основные линии развития современного искусства, автор выделяет два основных тесно взаимосвязанных момента, которые в итоге предстают как два ракурса единого феномена: во-первых, переход от эстетики к теории искусства и, во-вторых, от репрезентации к презентации.

Рождение эстетики, как известно, непосредственно связано с возникновением самого современного понятия «искусства» — и выделение этой автономной области тем самым ведет к появлению модернизма, который проблематизирует границу искусства и того, что таковым не является, для которого сам опыт прочерчивания границы и/или переступания за нее является конститутивным.

Эстетика в своем основании предполагает наличие некой объективно существующей области «прекрасного» и/или феноменов, которые по самой сути своей могут быть опо-

знаны в качестве «произведений искусства», — и связанная с ней «теория искусства» в прежних, традиционных значениях означает описание этой реальности, в конце концов ответ на вопрос: «что есть искусство» (предполагая тем самым возможность объективного разделения, разграничения объектов на являющихся по своей природе объектами искусства и на объекты, к области искусства не принадлежащие).

Искусство в этом смысле, разумеется, не тождественно «прекрасному как таковому» (которое возможно и за его пределами — рождение эстетики почти сразу же ведет к открытию «красот природы» и возможности определить некие естественные, противоположные искусственным, объекты как способные стать объектами эстетического восприятия, доставлять эстетическое наслаждение). Противопоставление оказывается выстроенным не между «искусством [искусственным]» и «естественным», но между «искусством» и «жизнью», где последняя мыслится как пространство внеположенных целей, прагматического.

Собственно, эта граница остается существенной в нашем понимании искусства и теперь — ready-made возникает через ее проведение, помещение в пространство выставочного зала, то есть изъятие из прежнего контекста и задачу тому же самому с физической точки зрения объекту нового. Принципиальное изменение, совершающееся в новом искусстве, — это понимание, что объект делается искусством не в силу своей «природы», но через контекст — и связанная с этим глубинная трансформация теории искусства, поскольку теперь невозможно теоретически, абстрактно определить, что есть искусство (с. 16–20): вместо единой теории искусства, когда конкурирующие подходы одинаково претендуют на определение «искусства как такового», на возможность некоего непротиворечивого единого высказывания, приходит теоретизирование — проведение границ в каждом конкретном случае. Отсюда вытекает роль «эксперта», «теоретика», «музея» — инстанций, удостове-

ряющих статус объекта или действия в качестве произведения искусства и связанность с теоретизированием самого художника, когда границу между ним и теоретиком получается провести разве что в том отношении, что художник выступает теоретиком своего собственного действия/объекта/коллекции.

Движение границы — в итоге обнажающая и вместе с тем вновь и вновь воспроизводящее исходное действие по ее проведению — и вместе с тем меняющее предшествующую ситуацию, поскольку теперь речь идет не о выделении области «искусства», а о номинации конкретного объекта/действия в качестве «искусства», не предполагающего за собой «расширения территории» или ее сужения, то есть в отмену логики пространственно-гомогенного — в принятие решения в каждом конкретном случае — утверждается в смене логик репрезентации логикой презентации. Искусство как репрезентация выступает медиумом чего-то иного — «жизни», «действительности», «подлинной реальности»: художник «открывает», «проявляет» нечто, невидимое иными средствами. В случае презентации искусство не отсылает ни к чему иному, за своими пределами — оно выступает не посредником, а самостоятельным высказыванием — и, как всякое высказывание, обретающим смысл лишь в контексте:

«(…)в традиционном обществе художественная форма понимается как идеал, в промышленных обществах Нового времени — как продукт, а в коммуникационном обществе — как ситуация» (с. 106).

И в этих рассуждениях, и в последующих можно увидеть одну, распространенную, если не универсальную черту современных теорий/теоретизирований в сфере искусства. Когда Шурипа пишет:

> «Сам ход истории ведет искусство к новым уровням условности. Все, что кажется данностью, со временем неизбежно обнаруживает свою ограниченность. То, что в первой

> половине прошлого века считалось универсальными художественными принципами, сегодня переиспользуется на правах локальных сценариев, контекстуально зависимых практик. Отсюда и новые мутации кодов, недопустимые с точки зрения высокого модернизма, но широко используемые в современном искусстве, например, сочетания абстрактного и фигуративного, или реди-мейда и пластического» (с. 256),

то он в своих теоретических рассуждениях — проговаривающих переход от господства взгляда к движению в пространстве, ситуации, новой роли телесного — тем не менее воспроизводит другую рамку: исторического, связи времен, в том числе обозначаемую через разрывы, смены способов восприятия. Историческое остается не только подразумеваемым — но и, в силу этого, единым, само собой разумеющимся, общим для всех обсуждаемых феноменов пространством, в котором они обретают/меняют/теряют свой смысл, — и, что еще важнее, обеспечивает возможность восприятия множества контекстов вне их иерархического упорядочивания и вне простого соположения как «возможных». История оказывается задающей сетку смыслов и если не правила переключения между ними, то обоснование их значимости когда-либо, а универсальность истории тем самым обосновывает и их значимость для нас — в качестве части исторического прошлого, которое мыслится в нашем обладании, через знание.

[Содержание]

«Исследования по истории русской мысли»

Указатели:

I. Серия «Исследования по истории русской мысли» (1996–2019)

II. Ежегодники «Исследования по истории русской мысли». Выпуски 1–15. Свод содержания (1997–2019). Алфавитный указатель

I. Серия «Исследования по истории русской мысли», 1996–2019[1]

1. *М. А. Колеров*. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. 368 с. (Том 1.)
2. Исследования по истории русской мысли. [1] Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. 319 с.
3. Исследования по истории русской мысли. [2] Ежегодник за 1998 год. М., 1998. 543 с.
4. *Вер Проскурин* . Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998. 511 с. (Том 2.)
5. Исследования по истории русской мысли. [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999. 423 с.
6. *Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов*. Царь и революция. Сб. / Первое русское издание. М., 1999. 224 с. (Том 4.)
7. *Евгений Голлерб х*. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. 527 с. ([Том 3.])

[1] Под общей редакцией М. А. Колерова.

8. *Л. К цис*. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000. 656 с. (Том 5.)
9. Исследования по истории русской мысли. [4] Ежегодник за 2000 год. М., 2000. 348 с.
10. *С. Н. Булг ков*. Труды о троичности / Составление, подготовка текста и примечания Анны Резниченко. М., 2000. 330 с. (Том 6)
11. *Русл н Хест нов*. Александр Герцен: импровизация против доктрины. М., 2000. 339 с. (Том 7.)
12. Проблемы идеализма. Сборник статей С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Г. [П. Б. Струве], Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, кн. С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, Д. Е. Жуковского под редакцией П. И. Новгородцева (Москва, 1902). М., 2002. 894 с. (Том 8.)
13. *М. А. Колеров*. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002. 220 с. ([Без номера])
14. Исследования по истории русской мысли. [5] Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002. 880 с.
15. *Алекс ндр Койре*. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Первое русское издание. М., 2004. 304 с. (Том 9.)
16. Исследования по истории русской мысли. 6. Ежегодник за 2003 год. М., 2004. 896 с.
17. *А. С. Глинк (Волжский)*. Собрание сочинений в трех томах / Сост. Анна Резниченко. Т.1. М., 2005. 928 с. (Том 10.)
18. *Вл димир Белоус*. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. В двух книгах. Кн.1: Предыстория. Заседания. М., 2005. 848 с. (Том 11 (1).)
19. *Вл димир Белоус*. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. В двух книгах. Кн.2: Хроника. Портреты. М., 2005. 800 с. (Том 11 (2).)
20. Исследования по истории русской мысли. 7. Ежегодник за 2004/2005 год. М., 2007. 624 с.
21. *Френсис Нэтеркотт*. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917) / Перевод и предисловие Ирины Блауберг. М., 2008. 432 с. (Том 13.)
22. Исследования по истории русской мысли. 8. Ежегодник за 2006/2007 год. М., 2009. 672 с.

23. С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография / Сост. и ред. Анны Резниченко. Кн. I: Исследования. М., 2010. 512 с. (Том 14. Книга 1.)
24. *В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти [Воспоминания] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2011. 648 с. (Том 15.)
25. *Е. А. Прибытков* . Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьева. М., 2011. 480 с. (Том 16.)
26. Исследования по истории русской мысли. 9. Ежегодник за 2008–2009 год. М., 2012. 984 с.
27. Исследования по истории русской мысли. 10. Ежегодник за 2010–2011 год. М., 2014. 576 с.
28. ***Елен Т хо-Годи*.** Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М., 2014. (Том 17.) 368 с.
29. Национализм. Полемика 1909–1917 / Сост. М. А.Колеров. 2 издание. М., 2015 (Том 18). 304 с.
30. Исследования по истории русской мысли. 11. Ежегодник за 2012–2014 год. М., 2015. 672 с.
31. Исследования по истории русской мысли. 12. Ежегодник за 2015 год. М., 2016. 424 с.
32. *А рон Штейнберг*. Дневники (1909–1971). Ф. М. Достоевский / Сост., подготовка текста и комментарии Нелли Портновой. М., 2017. 384 с. (Том 19.)
33. Исследования по истории русской мысли. 13. Ежегодник за 2016–2017 годы. М., 2017. 976 с.
34. Проблемы идеализма [1902] Второе критическое издание, исправленное, под редакцией М. А. Колерова. М., 2018. 894 с. (Том 20.)
35. Исследования по истории русской мысли. 14. Ежегодник за 2018 год. М., 2018. 976 с.
36. Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923 гг. Антология / Сост. В. И. Кейдан. Изд. 2, испр. и доп. Кн. 1 : 1829–1900. М., 2018. 628 с. (Том 21. Книга 1.)
37. Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923 гг. Антология / Сост. В. И. Кейдан. Изд. 2, испр. и доп. Кн. 2 : 1901–1904. М., 2019. 608 с. (Том 21. Книга 2.)

38. *Н. К. Г врюшин*. У колыбели смыслов: Статьи разных лет. М., 2019. 816 с. (Исследования по истории русской мысли. Том 22)
39. Исследования по истории русской мысли. 15. Ежегодник за 2019 год. М., 2019. 808 с.

II. Ежегодники «Исследования по истории русской мысли». Выпуски 1–15. Свод содержания (1997–2019). Алфавитный указатель[2]

I. Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.

II. Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998.

III. Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М., 1999.

IV. Исследования по истории русской мысли [4]. Ежегодник за 2000 год. М., 2000.

V. Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001 / 2002 годы. М., 2002.

VI. Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004.

VII. Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004 / 2005 годы. М., 2007.

VIII. Исследования по истории русской мысли [8]. Ежегодник за 2006 / 2007 годы. М., 2009.

IX. Исследования по истории русской мысли [9]: Ежегодник за 2008 / 2009 годы. М., 2012.

X. Исследования по истории русской мысли [10]: Ежегодник за 2010 / 2011 годы. М., 2014.

---

2 В 1997–2005 — под редакцией М. А. Колерова, в 2007–2014 — под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова, в 2015–2019 — под редакцией М. А. Колерова.

[Содержание]

XI. Исследования по истории русской мысли [11]: Ежегодник за 2012/2014 годы. М., 2015.

XII. Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год. М., 2016.

XIII. Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016/2017 годы. М., 2017.

XIV. Исследования по истории русской мысли. [14]. Ежегодник за 2018 год. М., 2018.

XV. Исследования по истории русской мысли. [15]. Ежегодник за 2019 год. М., 2019.

* * *

М. Безродный
- Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет». III
- К истории русской рецепции антиномии apollinisch / dyonisisch. IV

Д. Белкин
- Немецкая библиография В. С. Соловьева: 1978–2001. VI

В. Белоус
- Младоидеалисты на пути к коллективной идентичности. VII

Р. Берд
- YMCA и судьба русской религиозной мысли (1906–1947). IV
- *С. Н. Булг ков*. Религиозное состояние русского общества (1912). IV
- Английская библиография русского идеализма (XX век). V

А. Ю. Бердникова
- Антиномии и парадоксы Владимира Ильина. Приложение: *В. Н. Ильин***.** Нуль, точка и монада. Экскурс I к «Статике и динамике чистой формы» («Морфология устойчивого процесса») [1953]. XIV

И. Блауберг
- О бергсоновском следе в философии С. А. Аскольдова. VII
- *Г. Д. Гурвич*. Русская философия первой четверти XX века (1926). VIII
- *Семен Фр нк*. Основная интуиция Бергсона (1941). Перевод с французского и комментарии. X

Н. Богомолов
- Из персональной истории русского мартинизма: Л. Д. Рындина. IV
- Из переписки М. А. Кузмина и Г. В. Чичерина (1905–1914). VI

И. Борисова
- [Рец.:] Философское содержание русских журналов начала XX в. Библиографический указатель / Отв. ред. А. А. Ермичев. V
- Л. М. Лопатин за чтением книги В. Ф. Эрна «Философия Джоберти» (1917): маргиналии. VI

[Содержание]

- [Рец.:] Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта при участии В. И. Молчанова. М., 2007. VIII
- «Столп Церкви»: протоиерей Ф. А. Голубинский и его школа. IX
- За кулисами философской драмы: метафизика и историософия Н. Н. Страхова. XI
- С. С. Прокофьев как религиозный мыслитель. XI
- «Платонизму трижды анафема!»: Кому адресована филиппика А. Ф. Лосева 1930 года? XI
- Метафизика, историософия и религиозный идеал князя В. Ф. Одоевского. XIII
- Хайдеггер и русская философия (несколько наблюдений). XIII

А. Галушкин

- После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. I

М. Гершзон

- Последний «Иван Грозный» Сталина: проект фильма 1952–1953 гг. XII
- «Оттепель». Изменения в культурной политике СССР в 1953 — начале 1956 гг.: кино, театр, изобразительное искусство и книгоиздание. XIV

Н. Голубкова

- *В. В. Зеньковский*. Памяти Л. И. Шестова (1939). V
- «Вестник РСХД» (1925–1939). Роспись содержания. VI
- *О. Сергий Булг ков*. Программа по догматическому богословию: 1943–1944 академический год. II-ой курс. XI

А. Дмитриев

- Как сделана «формально-философская школа» (или почему не состоялся московский формализм?). VIII
- Всеволод Вишневский как культурный амбассадор: в поисках модернистской составляющей советской мысли. XV

Н. Дмитриева

- Образ русского неокантианца в письмах (1905–1909): А. В. Кубицкий, Б. А. Фохт, Д. В. Викторов. VIII
- Несостоявшаяся полемика, или об одной «рецензии»в жанре памфлета: ответ Л. Кацису. IX

- Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве. X
- Инскрипты из личной библиотеки Б. А. Фохта. X

И. Евлампиев
- А. Шопенгауэр и «критика отвлеченных начал» в философии Вл. Соловьева. VII

Е. Евтухова
- *С. Н. Булг ков*. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938). V

Э. ван дер Звеерде
- Народный подъем и политическая философия «веховцев». X

В. Зивекинг
- О биографии Д. И. Чижевского. Протест. XIII

Д. Игумнов
- Восток в публицистике С. Н. Сыромятникова («Новое Время», 1893–1904). XII

А. Казанков, О. Лейбович
- Билингва. Рассуждения о языке эпохи — и не только... О новой книге Модеста Колерова. XIV

Х. Канияр
- Фриц Либ и его русско-славянская библиотека. V

Л. Кацис
- Б. Г. Столпнер о еврействе. III
- А. А. Мейер vs А. З. Штейнберг (из комментариев к русско-еврейским спорам 1920-х гг.). VIII
- Очерки: 1. Андрей Белый и Густав Шпетт о «кризисе культуры». 2. Аарон Штейнберг vs А. А. Мейер: «Система свободы Достоевского». IX
- [Рец.:] *Н. Дмитриев* . Русское неокантианство: «Марбург»в России. М., 2007. IX
- Журнал «Новый восход» — орган русско-еврейского неокантианства (1910–1915). X
- Роман Ильи Зданевича «Философия» как Философия (А. В. Карташев, о. Сергий Булгаков, А. Ф. Лосев и др.). X
- К зырянам Коген не придет? X

- Из заметок читателя историко-философской литературы: Лосев, Мазе, евразийство, ГАХН. XI
- Диалектика для верующих и неверующих: Емельян Ярославский, Алексей Лосев, о. Павел Флоренский, Марк Митин (1927–1933). XIII
- Заметки читателя историко- (анти) философской литературы. IV. Илья Зданевич («Философия») и антифилософия С. В. Кудрявцева. XIII
- Почему «Египетская марка» О. Мандельштама «египетская» и почему «марка»? К проблеме построения не филателистического литературоведения на текстах о 1917–1918 гг. XIV
- Философский язык и экзистенциальная составляющая мысли Аарона Штейнберга: Ф. Достоевский — философ не-пророк, В. Соловьев — пророк христианский, А. Штейнберг — пророк еврейский. XV

Л. Кацис, Д. Шушарин

- «Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление. I

Р. Кацман

- Речь Якова Мазе в честь Германа Когена (1914). Предисловие и перевод с иврита. X
- Как возможен миф? К вопросу о формировании историко-персоналистической концепции мифа (Матвей Каган и Михаил Гершензон, 1919–1922 годы). XIII

Б. Ковалев

- Философские беседы в умершем городе: С. А. Аскольдов и оккупанты в Великом Новгороде в 1941–1943 гг. Приложение: Статьи С. А. Аскольдова из оккупационной печати 1943–1944 годов. XI

В. Козлов, М. Козлова

- Поздний сталинизм как идеологическая практика. Партийная жизнь советских коммунистов в оккупированной Германии. XIV

А. Козырев

- Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла. I (Ошибки и опечатки. II)
- *Прот. Сергий Булг ков*. О Вл. Соловьеве (1924). III

[Содержание]

- А. Козырев. Библиография (1992–1999). III
- Об издании дневников С. Н. Булгакова в г. Орле. 1. V

А. Козырев, Н. Голубкова

- *Прот. С. Булг ков*. Из памяти сердца. Прага [1923–1924]. II

М. Колеров

- Братство Святой Софии: документы (1918–1927). I
- С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года. I
- Утраченная диссертация Флоровского. I
- *Петр Струве*. [Набросок рецензии на сборник «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая» (1922)]. I
- С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп. I
- «Народоправство» (1917–1918). Роспись содержания. I
- «Русская Мысль» (1921–1927). Роспись содержания. I
- Неизвестные рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906–1907). II
- О еженедельнике «Накануне». II
- К истории «пореволюционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918). II
- Curriculum vitae: И. А. Ильин (1922) и А. С. Изгоев (1923). II
- «Начало» (1899). Роспись содержания. II
- «Накануне» (1918). Роспись содержания. II
- Булгаков-марксист и Булгаков-ревизионист. Новые тексты. III
- Гершензон и марксисты: к вопросу об идейной свободе писателя. III
- *А. А. Блок*. Письмо к С. Н. Булгакову (1906). III.
- «Идеалистическое направление» и «христианский социализм» в повременной печати: Новый Путь (1904) / Вопросы Жизни (1905). Народ (1906). Полярная Звезда (1905–1906) / Свобода и Культура (1906). Живая Жизнь (1907–1908). Росписи содержания. III
- «Проблемы Великой России» (1916). Роспись содержания. III
- [*П. Б. Струве.*] Русский монархизм, русская интеллигенция и их отношение к народному голоду (1892); Письма о нашем времени (1894); Усложнение жизни (1899); О нашем времени. I. Высшая ценность жизни (1900). IV
- *С. Н. Булг ков*. Автобиографическое письмо С. А. Венгерову (1913). IV
- Проект «Библиотеки Общественных Знаний» (1918). IV

[Содержание]

- *Борис Яковенко*. [Политическая декларация]. IV
- Пять писем Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922–1923). IV (Исправление опечаток: V)
- Несостоявшийся союз (письмо Н. А. Бердяева к П. Н. Савицкому, 1923). IV
- Неопубликованные инскрипты Л. Андреева, Шестова, Изгоева, Булгакова, Струве, Бердяева, Карсавина. IV
- *Н. А. Бердяев*. [Объяснительная записка в Департамент полиции] (1898). IV
- *Сергей Булг ков*. Пора! (1904). IV
- *Петр Струве*. Палач народа (1905). IV
- *Петр Струве*. Карл Маркс и судьба марксизма (1933). IV
- «Национальные проблемы» (1915). Роспись содержания. IV
- Листовки Г. А. Гапона и «Христианского Братства Борьбы» (1905). V
- Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов. V
- Новое о «Проблемах идеализма»: два письма П. И. Новгородцева к А. С. Лаппо-Данилевскому (1902). V
- *С. Л. Фр нк*. Три письма к П. Б. Струве (1921, 1925). V
- Инскрипты Л. М. Лопатина (1889), В. Ф. Эрна (1911),Б. А. Фохта (1921), Я. М. Букшпана (1922) и В. В. Зеньковского (1955). V
- «Русская жизнь» (1922–1923). Роспись содержания. V
- Русские «идейные» сборники: дополнения, 1888–1938. V
- [Рец.:] Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов / Сост. В. И. Кейдан. V
- Об издании дневников С. Н. Булгакова в г. Орле. 2. V
- *С. Н. Булг ков*. Письма к П. Б. Струве (1901–1903). VI
- *П. И. Новгородцев*. Письма к П. Б. Струве (1921). VI
- Марксистское «Новое Слово» (1897). Роспись содержания. VI
- *П. И. Новгородцев, С. Н. Булг ков, Г. Ф. Шершеневич, Б. А. Кистяковский*. Программы курсов в Московском коммерческом институте (1911–1912). VI
- *С. Л. Фр нк*. Из отзывов на рукописи в редакцию «Русской Мысли» (1915–1916). VI
- Самоцензура Бердяева: неизвестный текст 1919 года. VI
- С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу. VI.

- К вопросу об институциональной конкуренции в русской мысли 1910-х гг.: книгоиздательство «Путь» и журнал «Логос». IX
- П. Б. Струве в русском идейно-политическом и литературном процессе: новая биография. XI
- Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Струве, Розанов, Котляревский, Флоровский, Бердяев, журнал «Скифы», ГАХН. XI
- Журнал «Русская Свобода» (1917): Роспись содержания. XI
- Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Туган-Барановский, Бердяев о «Народоправстве», Кареев о Сорокине, Аскольдов о Лапшине, Зеньковский (1896–1922). XII
- Русские «идейные» сборники: дополнения, 1904–1934. XII
- *Леонид Г лич*. [Рец.:] Н. О. Лосский. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. XIII
- Утаённый социализм Струве и Франка: газета «Рабочее Слово» (1906). Приложение: 1. [*П. Б. Струве*.] Рабочее Слово; 2. *Петр Струве*. Привет! XIV
- Тоталитаризм: русская программа для западной доктрины. XIV
- От редактора-издателя Ежегодника. XV
- Новое свидетельство современника о Владимире Соловьёве. Приложение: Л. Е. Оболенский. Мои личные воспоминания о В. С. Соловьеве (1900). XV
- Первая редакция предисловия М. О. Гершензона к сборнику «Вехи» (1909). XV
- Инскрипты С. Н. Булгакова, А. Н. Потресова, Б. А. Кистяковского и М. И. Туган-Барановского (1897–1917). XV
- Новые речи Сталина о Грузии, истории и национальностях (1945): Нико Бердзенишвили. Встреча со Сталиным. XV

Н. Котрелёв

- Памяти Александра Алексеевича Носова. V

В. Куренной

- Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса». IX

Х. Куссе

- Семиотические концепции имяславия и философии имени. VII

[Содержание]

Р. Мних

- Наследие Дмитрия Чижевского и проблемы гуманитарных наук на Украине: заметки об издании собрания философских трудов Д. Чижевского. VIII
- Эрнст Кассирер в России (конспект). IX

В. Молчанов

- От чистого сознания к социальной вещи. Семантический и концептуальный аспекты проблемы Я у Густава Шпета. VIII
- Я-Форма в философии призрачного сознания Владимира Соловьева. VIII

Д. Морозов

- Е. Н. Трубецкой в Ярославле в 1886–1896 гг. XI

К. Ю. Мьёр

- Будущее прошлого: к истории понятия «русская идея». X

Оксана Назарова

- Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка: *С. Л. Фр нк*: Познание и бытие. I. Проблема трансценденции (1928); Познание и бытие. II. Металогические основы понятийного знания (1929); О метафизике души (О проблеме философской антропологии) (1929); О феноменологии общественного явления (1928). XIII

Т. Оболевич

- С. Л. Франк и А. В. Тыркова-Вильямс. XV
- Неизвестное стихотворение С. Л. Франка, написанное во время бессонницы. XV

Т. Оболевич, Т. Резвых

- «Два человека вернули Св. Отцов в философию — Флоровский и мой отец...»: Письма Владимира Лосского к Семену и Татьяне Франк (1948–1954). XIII

Н. Пашкеева

- У истоков русского издательства Союза YMCA Северной Америки: деятельность швейцарской издательской группы «Жизнь и Книга» (1917–1921). X

[Содержание]

Н. Плотников

Н. Плотников, М. Колеров

В. Повилайтис

Н. Подземская

С. Половинкин

- «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский (1911–1914). VI

Н. Портнова

- *А. З. Штейнберг*. О еврейском национальном характере (социально-психологический этюд) [1922]. XIV
- А. З. Штейнберг и А. Блок: продолжая и переписывая. XV

Ю. Пущаев

- Почему идейное наследие К. Н. Леонтьева оказалось актуально для постсоветской России. XV

Т. Резвых

- Монадология Франка и Лейбниц. V
- [Рец.:] *А. С. Глинк   (Волжский)*. Собрание сочинений в трех книгах. Книга первая: 1900–1905. VII
- Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие). IX
- С. Н. Дурылин: наброски «Московского сборника» (1922). IX
- [Рец.:] *Федор Шперк*. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма / Подг. текста и комм. Т. В. Савиной. СПб., 2010. IX
- Леонтьев и Флоренский: форма, время и пространство. X
- Петербургское философское общество и журнал «Мысль» (1921–1923): новые документы. X
- Документы из личного университетского дела С. А. Алексеева (Аскольдова) (1916–1926). X
- О ценности: подход Семёна Франка (1898–1908). XIV

А. Резниченко

- *S. Frank*. Christian Conscience and Politics. V
- «Свет Невечерний» С. Н. Булгакова: правописание и его смысл. V
- [Рец.:] Идеи в России / Ideas in Russia / Idee w Rosji. Т. 1–4. V
- [Рец.:] Chronik russischen Lebens in Deutschland. 1918–1941. V
- [Рец.:] Г. В. Флоровский. Избранные богословские статьи. V
- [Рец.:] Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. VI
- С. Булгаков. [Рец.]: Кн. Евгений Трубецкой. Философия Ницше (1904). VIII

[Содержание]

- Инскрипты С. Н. Дурылина, В. Н. Фигнер, И. А. Ильина, Н. К. Метнера, Л. М. Лопатина, В. В. Васнецова, В. А. Кожевникова, Б. Л. Пастернака, М. В. Нестерова и других из фондов Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина в Болшеве (1904–1955). VIII
- В. И. Экземплярский. Две рецензии 1916 года: М. М. Тареев, А. Н. Шмидт. IX
- Неизвестные рецензии С. Н. Дурылина на С. Н. Булгакова, И. Зейпеля, Ю. Словацкого, Р. М. Рильке, Н. О. Лосского, С. Ф. Кечекьяна, Л. Д. Семенова в журнале «Путь» (1913–1914). IX
- В. В. Зеньковский. [Рец.:] В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I–II. Петроград, 1916. IX

Н. Самовер

- Галлиполийская мистика А. В. Карташева. II

О. Сапожников

- М. А. Энгельгардт. Геноцид во имя альтруизма. XIII

А. Свешников, Б. Степанов

- Н. П. Анциферов. «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность (Фрагменты)» (1918–1942). VI

В. Смотров

- Леонардо в России. Темы и фигуры XIX–XX век. X

А. Соболев

- Радикальный историзм отца Георгия Флоровского. VI

М. Соколов

- Евразиец пишет генералиссимусу (По материалам архивно-следственного дела П. Н. Савицкого). XI

Б. Степанов

- Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927). V
- Л. П. Карсавин о «наследии Чингисхана»: письмо к Н. С. Трубецкому (1925). V

С. Стремидловский

- Казем-Бек — «серый кардинал» митрополита Никодима, учителя патриарха Кирилла: Мирей Массип. Истина — дочь

А. Хамидулин

- Мистические аспекты философии Франка: сравнительный анализ философии С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина. XV

Р. Хестанов

- «С того берега» А. Герцена: фигуры авторской идентификации. III

Хироюки Хориэ

- О. Сергий Булгаков и переводчик японского издания «Философия хозяйства» Сабуро Симано. VII

Н. Хриссидис

- Между прощением и индульгенцией: погребальные разрешительные молитвы в России. XIV

К. Хуфен

- Мюнхенская свобода: эксперт по России Федор Степун в период холодной войны. XIII

Р. М. Цвален

- Спутники по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков. IX
- *Пр во* как путь к *пр вде.* Размышления о праве и справедливости С. Н. Булгакова. X

А. Цветков

- Правый взгляд на коммунизм. Десять соображений по поводу книги Модеста Колерова «Социализм в одной стране». XIV

И. Чубаров

- Психология искусства Л. С. Выготского как авангардный проект. VII
- Проблема субъективности в герменевтической философии Г. Г. Шпета. VIII

А. Чусов, Н. Плотников

- П. Б. Струве. Марксова теория социального развития (1898). IV

П. Шалимов

- Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франк и Т. С. Франк (1925, 1945–1950). I

Х. Швенке

- Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера. VIII
- Интернациональный философ: О научном архиве Густава Тейхмюллера (1832–1888) в Базеле. VIII

Х. Шталь

- «Правда — процесс оправдания истины в стиле со-истин». Понятия «правды» и «истины» в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого. X

Т. Щедрина

- Философский архив Густава Шпета: опыт историко-философской реконструкции. VII

Т. Щукин

- София в русской философии. XV

О. Эдельман

- Пьер Паскаль. Основные течения современной русской мысли (1962). Перевод с французского. XI

В. Янцен

- Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков. V (Исправления опечаток и дополнения. VI)
- Н. А. Бердяев. [Рец.:] Frietz Lieb. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus (1946). V
- Спасти, сохранить и освоить! О судьбе книжных собраний и архивов Д. И. Чижевского в Германии. VI
- Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931). VI
- Неизвестное письмо Б. В. Яковенко к Д. И. Чижевскому (1934): к истории одного философского скандала. VI
- Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: Orient und Occident (1929–1934), Neue Folge (1936). VI
- Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского (1924–1927). VII

[Содержание]

- О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века. VII
- Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954). VII
- Д. Чижевский. На темы философии истории (1925). VIII
- Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1973) как источник по истории русской мысли. IX
- П. Б. Струве. Две открытки Д. И. Чижевскому (1931, 1935). X
- К 120-летию со дня рождения Д. И. Чижевского: 1. Д. И. Чижевский. Академик Владимир Вернадский (1863–1945); 2. Д. И. Чижевский. Письма В. И. Вернадскому (1926–1936). XI
- О влиянии идей Шеллинга в России: В. М. Сечкарев и Д. И. Чижевский. Всеволод Сечкарев. Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия; Д. И. Чижевский. [Рец.]; Всеволод Сечкарев. О философской лирике Баратынского. XIII
- Н. О. Лосский. Письма к Фрицу Либу (1928–1936). XIII
- Н. О. Лосский и «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского: по следам утраченной рецензии. XIII
- Что связывало Д. И. Чижевского с Кёнигсбергом? XIII
- Фриц Либ. Письмо С. Л. Франку (1931). XIV

* * *

- Пять главных книг в русской мысли первой половины XX века (ответы Н. С. Плотникова, И. В. Борисовой, А. П. Козырева, М. А. Колерова, Л. Ф. Кациса, Р. В. Хестанова, М. В. Безродного, Р. фон Майдель). III

- Указатель к Ежегодникам «Исследования по истории русской мысли» (1997–2004). VI
- Сводный указатель содержания Ежегодников «Исследования по истории русской мысли» (1997–2012). X
- Сводный указатель содержания Ежегодников «Исследования по истории русской мысли» (1997–2014). XI
- «Исследования по истории русской мысли». Указатели: I. Серия «Исследования по истории русской мысли» (1996–2019); II. Ежегодники «Исследования по истории русской

Корректор — Ф. М. Колеров

Модест Колеров
Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16
www.ridr.ru

Подписано в печать 02.10.2019. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 47. Тираж 500 экз. Заказ №

arvato
BERTELSMANN

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97